الفهرس

المفعول له

والأشكال اللغويّة المتّصلة به لفظا ومعنى

رفيق بن حمّودة
كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة
جامعة الوسط

موجز البحث

المفعول له وظيفة تركيبيّة إعرابيّة ترجع في النحو العربيّ القديم إلى الفضلات، ويعبّر به عن الغرض أو السّبب. توسّلنا باللسانيّات الحديثة لبيان أنّ الدّاعي إلى استعمال المتكلّم للمفعول له هو تفسير حدث بحدث آخر، وأنّ هذه العمليّة تخضع لضغوط مفهومية وأخرى تركيبيّة. وقارنـّا بين المفعول له وسائر المفاعيل لنبيّن ما بينها من تداخل وتفاصل. وقد أفضى بنا البحث إلى اقتراح توسيع دلالة المفعول له. فاعتبرنا أنّ المعنى الأصلي هو الأجليّة، وأنّ هذا المعنى يتفرّع إلى غرض وسبب ونتيجة تظهر في أشكال تركيبيّة كثيرة وقفنا على أهمّها. ثمّ بيّنا أنّ معنى الأجليّة ينتشر في أبنية تركيبيّة يرجع بعضها إلى فضاء الجملة ويرجع البعض الآخر إلى مجال النصّ.

مقدّمة

يتنزّل هذا البحث في إشكاليّة دور الألفاظ في وسم المعنى (**الشريف**، 2002 : 31). فقدر المعاني أن تتحقّق بالألفاظ. ولا فائدة في لفظ لا يحمل في إنجازه معنى. وفضلا عن ذلك تقتضي، خاصّيّة الإبداع créativité ومحافظة الألسنة الطبيعيّة على قدرتها على التعبير عن أغراض الإنسان المتجدّدة سرمديّا أن تقوى أصوات اللفظ رغم قلّتها على أداء ما في التجربة من معان كليّة وجماعيّة وفرديّة ليس في الفرديّ منها – إن أمكن عزله- حدّ ينتهي فيه.

تستمدّ اللّغة قدرتها على أداء اللامنتهي بالمحدود من كونها نظاما طبيعيّا معدّلا ذاتيّا. وقد دعتنا مقتضيات الصّناعة أن نحاول الكشف عن بعض الآليات التي يشتغل بها هذا النّظام. فبيّنا استرسال ضروب من المعنى في الألفاظ المختلفة (**بن حمودة**، 2003). ووقفنا على تجلّيات انتشار المعنى المجرّد الواحد في الأشكال اللغويّة المتفاصلة (**بن حمّودة**،**2004**). وفي السّياق نفسه، اخترنا أن نشتغل على اتّصال المفعول له في نظام العربيّة خاصّة بظوارف أخرى circonstants تشاركه

في أداء وجوه من دلالته. وهو اشتراك ينبّه اليه استعمال اللفظ الواحد للعبارة عن أكثر من معنى وذلك نحو :

(1) نبذل الكثير من الأرواح في المحافظة على سلامة الوطن (أمين،1951 : 172)
(2) نبذل الكثير من الأرواح في ساحة الوغى
(3) نبذل الكثير من الأرواح في شجاعة وإقدام

فقد استعمل حرف الجرّ نفسه "في" ليفيد الأجليّة[1] في المثال الأوّل، والظرفيّة في المثال الثّاني، والحاليّة في المثال الثالث.

سنحاول الوقوف على وجوه من هذا الاتّصال/التداخل على مراحل ثلاث نبيّن في الأولى دور التّفسير، باعتباره غرض المتكلّم من استعمال المفعول له، في مَـقْوَلَة أشياء الكون، ونتعرّض في الثّانية إلى الأسباب المبرّرة لاتّصال المفعول له بعناصر أخرى من الفضلة، ونخصّص الثّالثة لما جرى مجرى المفعول به في المعنى من الأشكال اللّغويّة المتنوّعة.

1. دور التّفسير في مَقْوَلَة أشياء الكون

يعدّ التّفسير لازمة من لوازم النشاط البشريّ. وليس غريبا أن يعتبره بعض الفلاسفة سمة مميّزة للإنسان :

"التفسير هو خاصّة الإنسان. فالحيوان يفهم تسلسل الظواهر. لكنّه لا يفهمها إلاّ وهو يعيشها.[...] و [إذا كانت] علاقة السببيّة ضمنيّة عند الحيوان، فهي صريحة عند الإنسان. وما التّفسير إلاّ تصريح"[2] (Foulquié. 1986 : 262)

وذلك أن الانسان حدّ بأنّه حيوان ناطق / عاقل. فهو يتقوّم بالعقل عضو التفسير وباللغة عضو العبارة عن الأغراض[3]. ولا حاجة لنا بالواو العاطفة بينهما باعتبار تشارطهما تشارط وجهي قطعة من العملة. ولمّا كان أمر التفسير عند الإنسان في عمومه متأكّدا، فإنّه في الصنائع والعلوم أوكد لحاجة الإنسان في هذه الضروب من الأنشطة إلى العقل حتّى يكون قادرا على فهم اشتغال الظواهر ومعالجتها (بن حمودة **2004 : 30**). وممّا يؤكّد أهميّة التّفسير في الأنشطة البشريّة

---

1) الأجليّة : نقصد بها الدّلالة العامّة التّي يفيدها في الأصل المفعول له وذلك كالغاية والسبب والنتيجة وما جرى مجراها.

2) « l'explication, est le propre de l'homme. L'animal « comprend » la succession des phénomènes, mais il ne la comprend qu'en la vivant […] La relation causale, implicite chez l'animal, est explicite chez l'homme.

3) حدّ ابن جنّي اللّغة بأنّها " أصوات يعبّر بها كلّ قوم عن أغراضهم" (الخصائصI : 34)

وجود مصطلح يعتبر القائلون به أن دراسة الغايات أو الغائية [4] Téléologie تشكّل علما قائما بذاته. وما الوقوف على الغايات إلا وجه من التفسير.

اشتغل التفكير النحويّ التقليديّ الغربيّ بالأشكال التركيبيّة الموظّفة في التفسير؛ فميّز النحو الفرنسيّ على مستوى الوظائف، على الأقلّ، بين التفسير الاسترجاعي rétrospectif القائم على ذكر الأسباب les causes والتفسير الاستشرافي prospectif القائم على التعبير عن الأهداف les buts (Chevalier 1968). ولم ير النحو العربيّ داعيا لذلك، واعتبر أنّ البنية الإعرابيّة للمفعول له قادرة على حمل ضروب المعاني المفسّرة. واعتمدت بعض المقاربات اللسانيّة الخصائص الأنطولوجيّة للكيان المعني بالتفسير(Gross/Prandi. 2004) فتوصّلت إجمالا إلى التمييز بين تفسيرات الضروب التالية :

(4)

أ. **الأعمال البشريّة :** سافر زيد طلبا للرّاحة.
ب. **السلوك الحيواني :** يطير العصفور طلبا للنجاة.
ج. **تصرّف الجامد الطبيعي :** سقط الحجر ليقتل أحد المارّين.
د. **تصرّف الآلات البسيطة :** أصابت الرصاصة الأسد لتريحني منه.
ه. **تصرّف الآلات المعقّدة :** يوفّر الحاسوب المعلومات ليقرّبها إلينا.

أفادت هذه المقاربة من محاولات عريقة في القدم نحو ما نجده عند أرسطو في كتاب "الطبيعيّات (physique) "، وأخرى حديثة نسبيّا على غرار ما نجده عند هوسّرل (Husserl) في كتاب "أفكار موجّهة من أجل ظواهريّة خالصة(idées directrices pour une phénoménologie pure)، وعند ستراوسن في كتاب "الأفراد (Strawson. Les individus)". وارتبطت بإطار نظريّ صريح هو أصناف الأشياء(classes d'objets [5] . وهو مرجع نظر أساسيّ في جلّ قضايا المعالجة الآلية للألسنة البشريّة. وقد مثّلت اللغة الفرنسيّة في هذه المقاربة مدوّنة الاختبار. لكنّها، رغم أهميّة النتائج الفرعيّة التي توصّلت إليها، لم تزد على أن قرّرت ما توصّل إليه الفكر التقليديّ من تمييز بين غائيّة قصديّة (finalité intentionnelle) يختصّ بها العاقلون، وغائيّة مادّية طبيعيّة (finalité matérielle naturelle) يختصّ بها غير العاقلين من أحياء وجوامد (Foulquié. 1986 : 277). وقد أكّدت هذه المقاربة أن الغائيّة في الأعمال البشريّة تمثّل البنية الأكثر طرازيّة في هذا

---

4) Téléologie : étude de la finalité, science des fins de l'homme (le petit Robert).
5) هــو إطـار نظري طــوّره قاصطـون قروس Gaston gross باعتماد أعمال هاريس Harris (Gross, 1994-15-31)

المجال. وهي تشتغل منوالا تنسج عليه بقيّة الغائيّات (Gross/Prandi. 2004 : 239). ونحن نعتقد أنّ طبائع الموجودات تزيد هذه القاعدة تأكيدا باعتبار أنّه يصعب أن ننسب إلى تصرّفات غير العاقلين من أحياء وجوامد مقاصد (intentions) توجّه غاياتها .أمّا ما نقوله عنها باللغة فإنّما هو من قبيل إسقاط العاقل الناطق منوال سلوكه على تصرّف غير العاقلين.

2. تضمّن الفعل لمعنى المفعول المعلّل

إذا تجاوزنا خصوصيّات كلّ لسان وجدنا الأنحاء التقليديّة تكاد تجمع على الفصل في معمولات الفعل بين ما هو أساسيّ ضروريّ وما هو ثانويّ تستغني عنه البنية التركيبيّة على الأقلّ. فالنحو العربيّ يفصل بين العمدة والفضلة (المهيري. 1998 : 147). والنحو الفرنسيّ يميّز بين الفاعل (sujet) والمتمّم المفعول (complément d'objet) والمتمّمات الظوارف (compléments circonstanciels).

وقد طوّر الفكر الحديث هذا التصنيف. فقد رأى تنيار (Tesnière) أنّ معمولات الفعل صنفان : فواعل (actants) وظوارف (circonstants). فجمع بين الفاعل والمفعول به في حيّز واحد هو حيّز المشاركين في الحدث (Tesnière 1976 : 105-128).

وبتأثير منه تطوّرت هذه التصوّرات في نظريّات أوربيّة وأمريكيّة مختلفة كانت لها أصداء في الكتابات العربيّة المعاصرة. فقد استلزم قول الشريف بـ"حركة الدّور الاسترسالي من الدّاخل إلى الخارج" والمعوّض لمفهوم "الإلحاق"، أن يجعل المفعول به مفعولا داخليّا باعتباره عنصرا واقعا في الدّورة الأولى من البنية الوجوديّة الحدثيّة الإحاليّة المكوّنة لبنية الجملة. أمّا "مفعول التوسعة [...] كالحال والمفعول لأجله والمفعول فيه"، فمن المفاعيل الخارجيّة باعتبارها ممثّلة للدّورة الثانية من هذه البنية بمقتضى حركة الدّور الاسترسالي المؤدّية للانقطاع الصناعيّ والمفسّرة للتشابه الكبير بين بنيتي واو الحال وواوي العطف والاستئناف (الشريف 2002 : 654).

تؤكّد المنوالات التي ذكرناها مبدأ الفصل في معمولات الفعل، إمّا بين الفاعل والمفعول به، وإمّا بين المفعول به وبقيّة المفاعيل. لا نستثني من ذلك إلاّ تصوّر الشريف المؤسّس على آلية الاسترسال. ويبدو لنا أنّ التراث النّحوي العربيّ، رغم فصله بين العمدة والفضلة، اعتبر أنّ الفضلات تختلف في درجات تضمّن الفعل

لمعناها. فالمفعول له رتبته في المباحث المخصّصة للمفاعيل في كتب التراث إمّا الأخيرة وإمّا قبل الأخيرة [6]. لكنّه :

"داخل في ضمن الفعل الذي قبله في المعنى على وجه من الوجوه" (**الجرجاني. المقتصد : 668**)

بل إنّ أهميّة المفعول له ليست مشروطة بتحقّقه في الكلام :

"لأنّه لا بدّ لكلّ فعل من مفعول له سواء ذكرته أو لم تذكره، إذ العاقل لا يفعل فعلا إلاّ لغرض وعلّة " (**ابن يعيش. شرح المفصّل. II : 53**).

إنّ لزوم المفعول له للفعل الذي قبله في المعنى وتضمّنه له حكمٌ يتعذر في تقديرنا إطلاقه على جميع أصناف الأفعال. ويتعلّق مرجع النظر في هذا الأمر بدلالة الفعل من ناحية والدّور الدّلالي للفاعل من ناحية أخرى. فالأمثلة التي صنعها النحاة أو ساقوها شواهد هي من أفعال العلاج نحو "ضربته تأديبا له"، أو الحركة مما يصدر عن الإنسان من أعمال (actions) نحو "جئته إكراما له"، وما جرى مجرى هذا من الأفعال التّي يأتيها الإنسان عادة طلبا لغرض من الأغراض. وإذا حقّقنا النظر في هذه الأفعال، وجدنا أنّ لها من قوّة طلب معاني المفعول له ما ليس لغيرها. فيمكن أن يفسّر وقوع هذه الأفعال بالرّجوع إلى الأسباب المبرّرة، فيكون التفسير استرجاعيّا. ولكنّها تتميّز خاصّة بإمكان تفسيرها تفسيرا استشرافيّا، أي بالوقوف على الأغراض باعتبارها أفعالا إراديّة يأتيها المرء عن اختيار وقصد سابقين، ومن أجل تحقيق هدف مرسوم، ويكون فاعلها عندئذ منفّذا للفعل.

الصنف الثاني من الأفعال يسند إلى الآدميين كذلك. لكنّه من أفعال الحالات والصّفات. ونسبته إلى الفاعل نسبة صناعيّة نحويّة، لا نسبة تنفيذ مرجعيّة. وذلك نحو :

(5) مرضَ زيد
(6) كبُر زيد
(7) ماتَ زيدٌ

---

6) جاء ترتيب المفاعيل كما يلي :
أ .المفعول المطلق – م .به- م.فيه- م.له- م.معه (ابن السّراج. الأصول) و(الاسترباذي، شرح الكافية)
ب .المفعول المطلق –م.به- م. فيه- م.معه- م.له- (الفارسي. الإيضاح) و (ابن جنيّ.اللمع) و(ابن يعيش. شرح المفصّل).

فمثل هذه الأفعال، حتّى إن أسندت إلى فاعل عاقل، ليس لها من قدرة التصرّف في طلب المفعول له ما للصّنف السّابق. فهي أفعال لا تحمل سمة الاختيار والإرادة. ويتعذر عادة أن يخطّط لحدوثها بصفة قصديّة. وإنّما يكون الفاعل معها هدفا يُرمى إليه، فيكون تعليل حدوثها بالأسباب المفسّرة لا بالأهداف المطلوبة نحو :

(8) مرض الشاعر لهجر الحبيبة، ثم مات كمدا.

الصّنف الثالث من الأفعال هو ما يسند إلى الذوات الحيّة المستقلّة غير العاقلة كالحيوان والنبات. يكون تفسير المتكلّم لما يلاحظ على هذه الكيانات من مظاهر السلوك تفسيرا مبنيا على اعتقاد المتكلّم اعتقادا مؤسّسا على ضرب من القياس على سلوك الإنسان. وذلك نحو :

(9) غيّرت الحرباء لونها ليمتنع الاهتداء إليها
(10) تنكّر الرّجل في ثياب امرأة ليمتنع الاهتداء إليه

فلا شيء يقوم دليلا على أن الحرباء فعلت ما فعلته عن قصد. وإنّما تفعله دائما بالغريزة وبشكل تلقائيّ. وفي هذه الحالات، لا يتصرّف الفعل في طلب المفعول له تصرّفا تامّا حرّا. فإذا كان العمل الواحد بالنسبة إلى العاقلين تطلب به مقاصد عديدة متنوّعة بتنوّع الظروف والملابسات، فإنّ الأمر بخلاف ذلك بالنسبة إلى الحيوان، وما جرى مجراه في هذا الصّنف. ذلك أنّه قلّما يُقدَّر أكثر من هدف واحد للفعل الواحد. ويبقى إلى جانب ذلك إمكان التفسير بالأسباب قائما.

الصّنف الرّابع والأخير تنسب فيه الأفعال إلى الذوات الجوامد كالقوى الطبيعيّة من مطر وريح وغيرهما، والأعضاء من الجسم كالقلب والدماغ. والذوات الطبيعيّة المفردة كالحجر، والآلة المصنوعة البسيطة كالسيف، والمعقّدة كالسيّارة. وهي كيانات، رغم عدم تجانسها، يجمع بينها أنّها لا تنهض بفعل تلقائيا؛ وإنّما هي محكومة بعوامل أخرى، فلا يصدر عنها شيء إلاّ بتلك العوامل كالظروف المناخيّة المساعدة على نزول المطر أو اليد التي تمسك بالحجر أو بالسيف، أو كالسائق الذي يوجّه السيّارة. ونعتقد أن الأفعال التي تسند إلى هذه الذوات هي الأقلّ تصرّفا واتّساعا في طلب المفعول له. فالتعبير عن الأغراض فيها يصبح تعبيرا عن النتائج بحكم ما ترسّخ في اعتقاد المتكلّم من أحكام حصلت بتكرار الحوادث عبر التّاريخ. وذلك نحو :

(11) ينزل المطر لينبت الزرع
(12) وقع السّيف على رقبته ليقتله

بل إنّ النتيجة نفسها غير متأكّدة الحدوث. فقد ينزل المطر دون أن ينبت الزرع، إذا لم توجد حبوب في الأرض، أو إذا نزل المطر في غير فصل الإنبات. وقد يقع السّيف على الرّقبة دون أن يقطعها إذا اتُّـقِيَ بدرع، مثلا.

3. المفعول له وما اتّصل به من عناصر الفضلة

ليست خاصيّة تضمّن الفعل للمعنى المعلّل لوقوعه ممّا يتميّز به المفعول له عن بقيّة المفاعيل. فقد تفطّن النحاة العرب إلى أنّ المعاني متحرّكة وإلى أنّ الاشتراك أو التشابه في القرائن اللفظيّة من المؤشّرات التي تحمل على الاشتراك أو التشابه في المعاني. وقد تحدّثوا في هذا الإطار عن علاقات تربط بين المفعول له وبعض المفاعيل الأخرى. من ذلك أنّ المفعول له والمفعول المطلق يشتركان في قرينة لفظيّة تتمثّل في تحقّق كلّ منهما في الأصل مصدرًا منصوبًا. ورأى ابن يعيش في ذلك دليلا على تضمّن الفعل لمعناهما :

"إنّما وجب النصب [...] من قبل أنّ الفعل، لمّا تضمّن المفعول له ودلّ عليه وكان موجودا بوجوده، أشبه المصدر الذي يكون من لفظ الفعل نحو "ضربتُهُ ضربة وضربا". فكما نصبت "ضربة" و"ضربًا" بـ"ضربت" من حيث أنّ الفعل كان متضمّنا ضروب المصادر ودالا عليها، فكذلك نصبت المفعول له [كما في ضربته تأديبا له] [...]، وصار في حكم "أدّبته تأديبا" وجرى مجرى ما ينتصب من المصادر إذا كان نوعا من الأوّل" (**شرح المفصّل II : 54**).

بل إنّ الأسترباذي نقل لنا رأيا للزّجاج (تـ 311 هـ) يسوّي فيه بين المفعول له والمفعول المطلق :

"ما يسمّيه النّحاة مفعولا له هو المفعول المطلق" (**شرح الكافية، I : 508**).

والرأي عندنا أنّ التشابه في النصب والمصدريّة بين المفعول له والمفعول المطلق لا يعني نفي الفروق بينهما. غاية ما في الأمر أنّـهما يشتركان في معنى من المعاني التّي يمكن أن يفيدها كلّ منهما في سياق ما، ويظلّ كلّ واحد إلى جانب ذلك متميّزا بمعنى يخصّه. وما يمكن أن يشتركا فيه هنا هو بيان النوع. فعلاقة العامل بالمعمول في الحالتين تفيد هذا المعنى كما في :

(13) ضربته ضربا مبرّحا.
(14) ضربته تأديبا له.

لكنّ عنصر إفادة النوع في الحالة الأولى هو المعمول. وهو في الحالة الثانية العامل. ذلك أن الضّرب المبرّح هو نوع من الضرب، كما أنّ الضرب طريقه من الطرق التي يتوصّل بها إلى التأديب في اعتقاد المتكلّم على الأقلّ.

تحدّث النحاة كذلك عن علاقة تفاصل بين المفعول له من ناحية، والمفعول به والمفعول معه من ناحية أخرى. فالمفعول له يتعدّى في الأصل باللام. لكنّ اللام حرف يتراوح في الاستعمال بين الذكر والحذف : يذكر إذا خُشى الالتباس بالمفعول به :

" ألا ترى أنّك إذا قلت "جئت زيدا" وأنت تريد لزيد التبس بالمفعول به" (ابن يعيش. شرح المفصّل II : 53).

لكن يمكن حذف لام المفعول له خلافا لواو المعيّة :

"لأنّ دلالة الفعل على المفعول له أقوى من دلالته على المفعول معه. وذلك لأنّه لا بدّ لكلّ فعل من مفعول له [...] وليس كلّ من فعل شيئا يلزمه أن يكون له شريك أو مصاحب" (ابن يعيش. شرح المفصّل. II : 53).

وهكذا يبدو لنا أنّ شبكة من العلاقات الناظمة تربط بين هذه المفاعيل بشكل يسمح بالقول بأنّ المفعول به ألصق بالفعل من المفعول له بحكم كون الأوّل عنصرا محيلا على ذات مشاركة مباشرة في الفعل في حين أنّ الثاني حدث يطلب به تبرير العامل. لكنّ المفعول له يقوى قوّة المفعول المطلق بحكم التضمّن واللزوم، ويتقدّم من هذا الوجه على المفعول معه. ولم يبق عندئذ إلا أن ننظر في علاقة المفعول له بالمفعول فيه.

4. المفعول له والمفعول فيه

اعتبر تنيار (Tesnière) أنّ :

"الظروف من شأنها أن تنزّل الحدث في الفضاء وفي الزّمان، وأن تسم علاقاته بأحداث أخرى"[(7)] (Tesnière 1976 : 74).

وبمقتضى ذلك قسّم المفاعيل إلى صنفين : روادف الإظراف Adverbes de localisation وروادف العلاقة adverbes de relation. وبذلك يكون قد فصل بين ما نصطلح عليه في النحو العربيّ بالمفعول فيه بما هو عبارة عن الظرف والمفعول له، بما هو عبارة عن حدث يعلّل حدثا سابقا له في الجملة.

يتّخذ موقف النحاة العرب من هذه المسألة صورتين مختلفتين. فهم لم يتحدّثوا في مبحث المفاعيل عن علاقة موجودة أو ممكنة تربط بشكل صريح بين المفعولين المذكورين. لكنّهم، في المقابل، ذكروا في مبحث حروف المعاني أنّ

---

7) « les circonstances ont pour effet de localiser les procès dans l'espace et dans le temps et d'en marquer les relations avec d'autres procès ».

حرف "في" له معان عديدة تصل إلى العشرة وأنّ الأصل في هذه المعاني هو الظرفية المكانيّة أو الزّمانيّة. ومن المعاني الفرعيّة التّي تفيدها التعليل. وقد ذكر ابن هشام ثلاثة شواهد على ذلك **(ابن هشام، مغني اللبيب : 168).** .

(15) فذلكنَّ الذي لمْتُنَّنـي فيهِ **(يوسف : 32).**

(16) لمَسَّكُمْ فِيمَا أفضْتُمْ **(البقرة : 179)** .

(17) في الحديث أنّ امرأة دخلت جهنّم في هرّة حبستها.

وذكر النحاة من جهة أخرى أنّ المفعول له :

"أصلــه أن يكون باللام لأنّ اللام معناها العلّة والغرض" **(ابن يعيش. شرح المفصّل. II : 51).**

لكنّ هذه اللام تكون :

"بمعنى "في" الظرفيّة. قالوا كقوله تعالى : "يا ليْتَنِي قدّمْتُ لِحَيَاتِي" **(الفجر : 21)**، أي في حياتي، يعني الحياة الدنيا. والظاهر أنّ المعنى لأجل حياتي. يعني الحياة الآخرة" **(المرادي. الجنى الدّاني : 99).**

نعتقد أنّ حمل الحرفين : "في" و "اللام" الأصليّين كلّ في بابه لمعنيي الظرفيّة والأجليّة في الأمثلة المذكورة وفي أمثلة أخرى كثيرة في الاستعمال ليس من قبيل الاعتباط. وإنّما هو راجع إلى علاقات نظاميّة تستدعي النظر. والذي يزيد ذلك تأكيدا هو إمكان تأويل المثال الواحد على الوجهين، كما يبرز في الشاهد السابق :

(18) "يا ليتني قدّمت لحياتي" أ . **الظرفية** : في حياتي (الحياة الدنيا)
ب. **الأجليّـة** : من أجل حياتي (الحياة الآخرة)

نفترض أنّ هذه العلاقات النظاميّة بين الظرفيّة والأجليّة راجعة إلى أسباب كامنة في الدّلالة. وإذا كانت كذلك وجب أن تظهر إلى جانب الحرفين الأصليّين في حروف أخرى غيرهما. ونذكّر في باب الدّلالة أنّ الظرفيّة والأجليّة يسيّرهما مشترك دلالي واحد هو اشتقاقهما، إلى جانب وظائف أخرى [8]، من حيّز ظوارف الفضلة. ويقتضي ذلك أن توجد نسبة من معنى كلّ واحد منهما في الآخر. فالأجليّة بالمعنى الواسع تتضمّن معنى الزمان، إذ :

---

8) نعتبر أنّ الحال قريبة جدّا منهما. ولذلك كثيرا ما يستعمل معهما حرف "في" نحو "ينفق في اعتدال/رجعوا إلى دراستهم في جدّ ونظام..." لكنّنا نؤجّل النّظر في هذا الموضوع لفرصة لاحقة.

– تكون **استرجاعيّة**، إذا تعلّق الأمر بتفسير الحدث الأصليّ بالأسباب الحاصلة كما في المثال (17) أعلاه؛
– وتكون **استشرافيّة**، إذا كان التفسير قائما على الأغراض المطلوب تحقيقها في المستقبل كما في المثال التالي :

(19) جئتك في شأن تقضيه لي.

وأمّا تضمّن الأجليّة لمعنى المكان، فقائمة في تعريف الظرف ذاته :

"اعلم أنّ الظرف ما كان لشيء. وتسمّى الأواني ظروفا لأنّها أوعية لما يجعل فيها" **(ابن يعيش. شرح المفصّل II : 41).**

فمفهوم الوعاء يحيل على كيانات حاصلة بالصّناعة. ذلك أنّ الإنسان يقسّم الزّمان ويهيّئ المكان متّبعا مسارا غائيّا. فيخرج المكان والزمان من الفوضى والامتداد إلى التقييد بما يحدّده له من أعمال يَطلب إنجازها فيهما. فالمنزل للسّكن والمعهد للدّراسة، والنهار لـ(...) والليل لـ(...). وهكذا تمكّننا ثنائيّة (الطبيعي/ الصّناعي) من اعتبار تقسيم الإنسان للزّمان وتهيئة الإنسان للمكان ضربا من "الصّناعة" لفضاءات espaces حاملة لأغراض مضمّنة فيها. وذلك ممّا يجعل الظرف قادرا على التعبير عن الأجلية نحو قولهم :

(20) ادّخروا الدرهم الأبيض لليوم الأسود[9]

يفسّر هذا التداخل بين الأجليّة والظّرفية استعمالَ عدّة حروف في المعنيين. ويكثر ذلك في أفعال الحركة (les verbes de mouvement)، نظرا إلى دلالتها على عمل يقع في اتّجاه معيّن نحو : {خرج، سافر، دخل، رحل، جاء...} فهذه الأفعال تحمل معنى الغاية التي يطلب الحلول بها، أو النقطة التي يطلب الابتعاد عنها **(جحفة 1990 : 113).** ويكون معمول الحرف حينئذ هو المبيّن لأحد المعنيين بما فيه من دلالة معجميّة. وذلك نحو :

(21) أ . **الظرفية :** سرت في المدينة
ب. **الأجليّة :** سرت في حاجة
(22) أ . **الظرفيّة :** سافرت من سوسة
ب. **الأجليّة :** سافرت من أجل العمل

---

9) هذه الجملة لا تخرج عن اعتبار النّحاة الظرف "ما كان منتصبا على تقدير في " (ابن يعيش. شرح المفصّل II : 41). فهي مكافئة دلاليّة للجملة "ادّخروا الدرهم الأبيض لتصرّفه يومَ الحاجة = ... في يوم..."

(23) أ . **الظرفيّة :** ننصرف لساعتنا
ب. **الأجليّـة :** ننصرف لشأننا

5. ما جرى مجرى المفعول له في المعنى

حاولنا أن نتقيّد إلى حدّ الآن بالمعاني التي يفيدها المفعول له في نظر النحاة. فالمعنى الأوّل هو الغرض، والثاني هو العلـّة :

" وقد يأتي منصوبا في هذا الباب ما لا يصحّ وصفه بالغرض [...]. ولكن يقال هو علـّة وسبب ومعنى في الفعل يقتضى وجوده بوجوده" **(الجرجاني. المقتصد : 667، 668).**

لكنـّهم ربطوا هذين المعنيين بشروط ثلاثة، منها أن يكون المفعول له مصدرا منصوبا[10]. وتركوا الباب مفتوحا ليعبّر عن المفعول له باللام في كلّ ما كان تعليلا :

"فمتى فقدت شيئا منها فيما تجعله علـّة للفعل، فاعلم أنـّه قد خرج من الأصل الذي أصّلت. وإذا خرج عنه، لم يجز نصبُه وحذف اللام [...]؛ بل يلزمك إثبات اللام في جميع ذلك" **(م.ن : 669).**

ويمكن أن نقول إجمالا إنّ المفعول له عبارة عن حدث ثان يذكر لبيان الغرض من القيام بحدث أوّل أو سببه. فإذا لم يذكر الفعل، ودخلت اللام على اسم محض، كان السياق كفيلا ببيان حدثيّة المفعول له كما في ما يلي :

(24) [جئتـك لأمْر] ↔ [جئتـك لقضاء أمر]
(25) [جئتـك لزيـد] ↔ [جئتـك لإكرام زيد]

رغم محاولة التوسيع هذه تبقى النظريّة النحويّة غير قادرة على استيعاب وجوه من الاستعمال كثيرة نقف على بعض منها لاحقا. وقد تقرّر في العلوم أن تكون النظريّة قادرة على وصف الموجود وتوقـّع ما يمكن أن يوجد من الظواهر. والنحو – وهو الوجه الصناعي من الظاهرة اللغوية- في حاجة إلى أن يقوى على وصف ضروب الاستعمال، وتجريد نظامها، باعتبار الاستعمال الوجه الطبيعيّ من الظاهرة اللغويّة. في هذا الإطار نرجّح أنّ في تاريخ النحو العربيّ محاولة لتوسيع شبكة المفاعيل لم تدرك غايتها لأسباب يمكن أن تستجلى في بحث آخر. فابن منظور يذكر، إضافة إلى المفاعيل التي نعرفها، المفعول عليه :

---

10) الشرط الثاني أن يكون المفعول له فعلا لفاعل الفعل المعلّل والثالث أن يكون مقارنا للفعل المعلـّل في الوجود.

"قال النّحويّون : [...] ومفعول عليه كقولك علوتُ السطح ورقيت الدّرجة..." (لسان العرب : [ف.ع.ل]).

ونعتقد أنّ من أسباب قيام هذه المحاولة صعوبة استيعاب شبكة المفاعيل في النحو العربيّ لضروب الاستعمال. وممّا يؤكّد هذا الأمر مقارنة هذه الشبكة بما في النحو الفرنسيّ على سبيل المثال من أصناف المفاعيل[11].

في هذا الاطار نجد أنفسنا أمام حلّين : فإمّا أن نوسّع الشبكة بصناعة مفاعيل أخرى، وإمّا أن نوسّع المعاني التي يفيدها كلّ مفعول بما لا يخرج عن معناه الأصليّ. والحلّ الثاني أقرب إلى روح النظريّة النحويّة العربيّة. ونعتقد بناء على هذا أنّ الأجليّة، المعنى الأكثر تجريدا في باب المفعول له، يمكن أن تُفيد معاني أخرى إلى جانب الغرض والسبب[12]. وهي معان ذكرها النحاة غالبا في معاني الحروف لا في باب المفاعيل[13]. نستعرض أهمّها في تقديرنا. ونقترح أن يعدّ ما هو مسطّر من الألفاظ المعبّرة عنها ممّا يدخل في باب المفعول له.

من هذه المعاني نذكر (النتيجة/ الصيرورة) باعتبارها المفهوم المقابل للسبب. وهو معنى يعبّر عنه باللام. لذلك :

"تسمّى أيضا لام العاقبة ولام المآل. قال الزمخشري : والتحقيق أنّها لام العلّة" **(ابن هشام. مغني اللبيب : 214)**

وذلك كما في :

(26) لدوا للموت و ابنوا للخراب

ويمكن أن يستوعب معنى النتيجة أشكالا تركيبيّة مختلفة بعضها يفيد نتائج حاصلة بالفعل وأخرى ممكنة الحصول أو قائمة بالقوّة نحو ما تستعمل فيه فاء السّببيّة[14] كما في :

(27) [أكرمْني فأحسنَ إليكَ] ↔ [أكرمني لكي أحسنَ إليكَ]

---

11) يذكر قريفيس أنّ ملابسات الحدث الموسومة بالمفاعيل كثيرة ويقف على تسعة وعشرين منها باعتبارها الأهمّ (Grevisse, 1980 : 190…).

12) يمكن أن يدخل في معنى السبب ما يفيده "مفعول الشرط" باعتبار أن الشّرط هو سبب افتراضي يكون تحقيق جواب الشّرط مرهونا بتحقّقه كما في : اجتهد تنجح/ إن اجتهدت نجحت/ لو اجتهدت لنجحت

13) لا نقصد بهذا العمل استيعاب القول في كلّ الوجوه. وإنّما نقترح التوجّه إلى مبدإ التوسيع ليس غير

14) . هي الناصبة للفعل المضارع بعد أحد الأشياء التسعة : الأمر والنّهي والدّعاء والاستفهام والتحضيض والعرض والتمنّي والنّفي والترجّي (المرادي. الجني...74)

وما تستعمل فيه واو الخلاف أو الجمع، باعتبار أنّ الحدث الثاني هو نتيجة منهيّ عن وقوعها إذا وقع الأوّل، كما في :

(28) [لا تنه عن شيء وتأتي مثله] ↔ [لا تنه عن شيء لتأتيَ مثلَهُ]

وما تستعمل فيه حتّى قبل فعل :

" حتّى يأتي لثلاثة معان : انتهاء الغاية، وهو الغالب، والتعليل وبمعنى إلاّ في الاستثناء. وهذا أقلّها وقلّ من ذكره" **(ابن هشام. مغني اللبيب : 122)**

كما في :

(29) أعملُ حتّى أدركَ مبتغايَ

وما يستعمل عبارة عن الرّغميّة concession . باعتبار أنّ :

"المركّب الذي يفيد القسر يعبّرُ به عن السّبب الذي كان ينبغي أن يؤدّي إلى عكس الحاصل[15] **(Tesnière. 1976 : 600)**.

وذلك نحو :

(30) سرت رغم التعب عشرين ميلا

ينتشر مفهوم الأجليّة في أشكال تركيبيّة أخرى لا يمكن إرجاعها إلى باب المفعول له لأسباب نظاميّة صناعيّة. ونقتصر في هذه المرحلة على ذكر صورتين منها.

الأولى هي صورة الأشكال التركيبيّة الّتي يؤدّى بها معنى الصفة كالنعت والحال والخبر. وذلك نحو قولنا :

(31) [جاء الرجل الذي يرغب في مصاهرتي]
↔ [الرّغبة في مصاهرتي دفعت الرّجلَ إلى المجيء]
(32) [جاء الرجل طالبا مصاهرتي] ↔ [جاء الرجل طلبا لمصاهرتي]
(33) [النهار للناس] ↔ [وُجد النهار للتعامل بين الناس]

من اليسير أن نؤوّل المثالين الأوّل والثّاني لبيان معنى الأجليّة فيهما. أمّا بالنسبة إلى دلالة الخبر على الأجليّة كما في (33) فالتأويل أقلّ يسرا لأنّ الأجليّة مفهوم علاقيّ يعبّر في حقيقته عن حدث يبرّر وقوع حدث آخر. ولذلك نحتاج إلى

15) « La proposition concessive est celle qui exprime la cause qui devrait entraîner l’effet contraire ».

تأويل بنية الجملة الاسمية البسيطة ببنية أخرى أكثر تعقيدا. وذلك بإدخال فعل من أفعال الكون العامّ على المبتدإ، والتصريح بما يفيده حرف الجرّ في الخبر. وعندئذ يظهر معنى الأجليّة.

الصّورة الثانية هي صورة ضرب من الجمل المتتالية في السلسلة المنطوقة. وكان الشريف قد نبّه إلى أنّ :

"النصّ يتولّد حتما من خصائص الجملة" (الشريف. **2002 : 655**).

فمفهوم الأجليّة ومعانيه يخرج من حيّز الجملة الواحدة، ويتجاوز حدود بنيتها التركيبيّة، ليكون من العلاقات التي تربط الجملة بالجملة. ولمثل هذا الأمر دعا بعض المحدثين إلى مراجعة التصوّر اللساني للعلاقات بين الجمل : (Gross/Prandi. 2004 : 9). فكثيرا ما نجد في الاستعمال سياقات تعبّر فيها جملة ثانية عن علاقة أجليّة تربطها بجملة سابقة لها في النصّ رغم استقلال إحداهما عن الأخرى تركيبا. ولا شيء يمنع من ضمّ الواحدة إلى الأخرى بشكل يجعل الثانية في حيّز المفعول له للأولى وذلك على النحو التالي :

(34) [تستهويهم المائدة فيلتقّون حولها] ↔ [تستهويهم المائدة ليلتقّوا حولها] (أمين 1951، 18).

(35) [نتوضّأ فنصلّي] ↔ [نتوضّأ لنصلّي] (المسعدي 1973، 18)

(36) [يرمي الرميّة فيصيبُها] ↔ [يرمي الرميّة ليصيبها] (م ن)

ولعلّ تواتر استعمال الفاء رابطا بين هذه الجمل راجع إلى أنّها :

"إن عطفت جملة أو صفة دلّت على السّببيّة" **(المرادي. الجني،64).**

الجدير بالملاحظة في هذا السّياق هو أنّ التكافؤ الدّلالي الذي رمزنا له بعلامة التشارط [↔] فيما سبق نسبيّ. فلا جدال في أنّ كلّ اختلاف بين الأشكال التركيبيّة، مهما كان طفيفا، حامل لفروق في الدّلالة. يكفي لبيان ذلك أن نقارن بين الأمثلة الثلاثة التالية :

(37) دخل زيد القسم ليقدّم درسا

(38) دخل زيد القسم فقدّم درسا

(39) دخل زيد القسم ففتح كرّاسه

ففي (37) تعبّر اللام عن حدث إراديّ قام به زيد هو الدخول قصد تقديم الدرس. أمّا في (38) فالفاء ربطت بين حدثين متتاليين لم يفصل بينهما حدث ثالث، دون أن ينفي ذلك أنّ الحدث الثاني ناتج عن الأوّل بحكم التتالي لا بحكم القصد،

وبحكم كون القسم مهيّأ بالتواضع الاجتماعي للدّرس. لكن في (39) تصبح العلاقة مقتصرة على التتالي بين الحدثين بغير تراخ، دون أن يكون الثاني ناتجا عن الأوّل لضعف الصّلة بين الدخول إلى القسم وفتح الكرّاس، وإن كان الكرّاسُ ممّا يُحتاج إليه في القسم.

الخاتمــة

حفـّزنا لهذا البحث مثال : "دخلت عجوز جهنـّم في هرّة حبستها"، لاحظنا فيه استعمال "في" استعمالا يخرج عن المألوف من وجهين : وقوع هذا الحرف في رأس مركـّب واقع مفعولا له، ودخوله على اسم محض. وهذا الأخير من القرائن الدّالة عادّة على الظرفيّة. فافترضنا أنّ بين الوظيفتين اشتراكا يستدعي النظر.

انطلقنا من الأساس المفهوميّ للمفعول له. فنظرنا فيما يبرّر استعمال المتكلّم له. وتبيّن لنا أنّ تفسير الظواهر الكونيّة من أهمّ ما يحمله على ذلك. لكنّ هذه العملية خاضعة في اشتغالها إلى مقياسين : دلالة الفعل المعلـّل وطبائع الكيانات المعلـّلة أفعالها. ولمّا كانت كلّ الأفعال تطلب المفعول له، لكن بدرجات مختلفة، وجب علينا رسم الخطوط الواصلة والحدود الفاصلة بين المفعول له والمفاعيل الأربعة الأخرى من حيث علاقتها بالفعل. فتبيّن لنا مرّة أخرى أنّ نمط الفعل ودلالة المفعول يقرّبان بعضها من بعض ويفصلان الواحد منها عن الآخر. وممّا يفضي إليه ذلك ثراء معاني المفعول له وانتشار دلالاته في حيّز الجملة وفي فضاء النصّ.

يمكن أن نختزل أهمّ نتائج البحث فيما يلي :

1. الأفعال في طلب المفعول له والتصرّف في معانيه ليست شرعا واحدا؛ بل هي في ذلك درجات : ما دلّ على عمل إراديّ حامل لقصد أقوى وأكثر تصرّفا ممّا دلّ على حدث تلقائيّ.
2. الكائنات التي تُفسّر أعمالها وتصرّفاتها فئات ثلاث : حيّ عاقل يأتي إمّا عملا مقصودا، وإمّا حدثا لا اعتراض له على نزوله عليه، وحيّ غير عاقل يتصرّف بالتلقائية الغريزيّة، وجوامد يُرهن ما يُنسب إليها من أحداث بعوامل خارجيّة.
3. المفعول فيه يتضمّن معنى الأجليّة باعتبار الظرف فضاء زمانيّا معيّنا أو مكانا مهيّأ لغرض من الأغراض المعلومة.
4. وسّعنا مفهوم الأجليّة ليشمل إلى جانب الغرض والسّبب معنى النتيجة بتفريعاته.

5. بيّنا انتشار معنى الأجليّة في أشكال نحويّة تتجاوز وظيفة المفعول له في اتّجاهين : داخل الجملة كالخبر والصّفة والحال، وبين الجملة والجملة فيما ارتبط بالفاء خاصّة.

نعتقد أنّنا ساهمنا بذلك في تقوية الكفاءتين الوصفيّة والتفسيريّة للنظريّة النحوية العربيّة؛ على أنّنا نعتقد أنّ تأكيد سلامة ما توصّلنا إليه من نتائج يحتاج إلى توسيع البحث، ليشمل من ناحية بقيّة عناصر الفضلة، وخاصّة منها الحال، ومن ناحية أخرى كلّ أصناف الأفعال؛ وذلك باختبار النتائج على مدوّنة استقصائيّة. هذا، وإن كانت الصناعة النحويّة قائمة في الأصل على الاستقراء التعميمي لا على الاستقراء الشامل.

رفيق بن حمّودة

المصادر والمراجع

الاسترباذي رضيّ الدّين. شرح الكافية. تحقيق يوسف حسن عمر. ط. الشروق. بيروت 1978.

أمين أحمد. إلى ولدي. دار الكتاب بيروت. ط. 3 1951.

جحفة عبد المجيد. مفهوم الفضاء وحروف الجرّ في اللّغة العربيّة. الفكر العربيّ" المعاصر عدد 80-81 سنة 1990.

الجرجاني عبد القاهر. المقتصد في شرح الإيضاح. تحقيق كاظم بحر المرجان. العراق. 1982

ابن جنيّ أبو الفتح عثمان. الخصائص. تحقيق محمد عليّ النجّار. مصر. ط. 3. 1986.

بن حمّوده رفيق. الاسميّة الفعليّة في التّراث النّحوي : خصائصها ودلالاتها. ضمن ندوة "المعنى وتشكله" كلية الآداب منوبة. 2003.

بن حموده رفيق. الوصفيّة مفهومها ونظامها في النّظريات اللّسانيّة. دار محمد علي وكليّة الآداب بسوسة. 2004.

الشريف محمد صلاح الدّين. الشرط والإنشاء النّحوي للكون : بحث في الأسس البسيطة المولدة للأبنية والدّلالات. منشورات كلية الآداب بمنّوبة. تونس 2002.

المرادي الحسن بن قاسم. الجني الدّاني في حروف المعاني. تحقيق فخر الدّين قباوة ومحمد نديم فاضل. دار الآفاق الجديدة. بيروت. ط. 2. 1983.

المسعدي محمود. حدّث أبو هريرة قال ...الدّار التّونسيّة للنّشر. ط. 1. تونس 1973.

ابن منظور جمال الدّين. لسان العرب . تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمّد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي. دار المعارف . مصر د.ت.

المهيري عبد القادر. من الكلمة إلى الجملة. مؤسّسات بن عبد الله. تونس 1998.

ابن هشام جمال الدّين. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب. تحقيق محمّد محي الدّين عبد الحميد. مطبعة المدني. القاهرة د.ت.

ابن يعيش موفق الدّين. شرح المفصّل. عالم الكتب. بيروت. د.ت.

Chevalier J.-Claude. La notion de complément chez les grammairiens. Genève, Paris. Ed. Druz, 1968.

Foulquié Paul. Dictionnaire de la langue philosophique. P.U.F. Paris ; 1986.

Grevisse Maurice. Le Bon usage. Duculot. Paris 1980.

Gross Gaston. « Classes d'objets et description des verbes » in langages n° 115. pp.15-31.

Gross Gaston et Prandi Michele. La Finalité : fondements conceptuels et genèse linguistique. Deboeck Duculot. Paris/Bruxelles 2004.

Robert Paul. Le Petit Robert. Dictionnaire de la langue française. Paris 1984.
Tesnière Lucien. Eléments de syntaxe structurale. Klincksieck. Paris 1976.

Abstract

« Le complément de finalité et les formes linguistiques apparentées aux niveaux du concept et de l'expression »

La théorie Grammaticale Arabe considère que « le complément de finalité » est une fonction syntaxique parmi cinq compléments expansion du noyau prédicatif. Par ce complément on exprime le but ou la cause.

La lecture de quelques études linguistiques modernes-arabes et occidentales nous a permis de :

- Mettre en valeur les idées des grammairiens arabes en explicitant le système qui régit les relations entre les cinq compléments.
- Proposer d'élargir le concept de finalité pour qu'il englobe non seulement le but et la cause mais aussi la conséquence et ses dérivés telle que la concession.
- Démontrer que le concept de finalité peut être exprimé par d'autres formes linguistiques phrastiques ou transphrastiques.

العمرة الرجبيّة

سهام الدبّابي الميساوي
كليّة الآداب والفنون والإنسانيات
جامعة منّوبة

موجز البحث

وصف ابن جبير في رحلته موسم رجب وقد كان أكبر أعياد أهل مكّة. وفي تحليلنا لهذا النصّ اهتممنا أوّلا بمنزلة هذا الشهر في الجاهليّة والإسلام، وقارنّا تقديسه بتقديس الساميين لأوّل أشهر الربيع، وقرّبنا طقوسه من طقوس الفصح اليهودي؛ ثمّ التفتنا إلى العمرة الرجبيّة عيدًا من أعياد الربيع يُحتفى فيه بالخصب وتكاثر القطعان، ويستمطر الناس فيه. وككلّ عيد ينقل هذا الموسم المحتفلين إلى عالم عجيب جليل يختلف عن عالم الحياة اليوميّة، فيجدّدها موطّدا الجسد الاجتماعي. وبيّنا أنّ العيد يكون مناسبة لظهور السلطان جسدًا دينيّا ولمسرحة سلطته الفاتنة الرهيبة الملتبسة بالإلهيّ.

وصف ابن جبير [ت 614 هـ/1217م] في رحلته[1] شهر رجب الموافق لأكتوبر من سنة [578 هـ/1182م] وموسم أهل مكّة فيه. ويكاد يكون هذا النصّ الوحيد الذي يصف احتفال الناس بالموسم طوال الشهر، وإن كان صاحبه اختصر واقتصر على بعض المظاهر. فجلّ ما لدينا عن العمرة ورجب أخبارٌ تتصل بفترة ما قبل الإسلام، ووصف لما سنّه الرسول فيها، وذكر لما استنبطه الفقهاء في حكمها. ولقد عوّل جودفروا-ديمونبين (Gaudefroy-Demombynes) على نصّ ابن جبير هذا في دراسته لعمرة رجب وترجمه في كتابه عن "الحجّ إلى مكّة"[2]، واستغلّه شلحد (Chelhod) في دراسته لعتائر رجب[3]. وقد رأينا دراسة بعض ما جاء في هذا النصّ مقتصرين في مرحلة أولى على تعريف ابن جبير لشهر رجب. وهو تعريف يدعونا إلى التعمّق في منزلة الشهر والموسم. وارتأينا في قسم ثان أن نقف عند ليلة الموسم وصبيحته باحثين في ما ذكر من طقوس الاعتمار ودلالة العيد.

يقول الكاتب :

---

1) ابن جبير (أبو الحسن محمّد بن أحمد)، الرحلة، مطبعة بريل، لندن، 1907، ص ص128-139.

2) Gaudefroy-Demombynes (M), Le pèlerinage à la Mekke, Étude d'histoire religieuse, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1923, pp. 194-199.

3) J. Chelhod (J), Le Sacrifice chez les arabes, Presses Universitaires de France, Paris, 1955, p. 150.

"وهذا الشهر المبارك عند أهل مكّة موسم من المواسم المعظّمة. وهو أكبر أعيادهم. ولم يزالوا على ذلك قديما وحديثا يتوارثونه خلفٌ عن سلف متّصلا ميراث ذلك إلى الجاهلية، لأنّهم كانوا يسمّونه "مُنصل الأسنّة". وهو أحد الأشهر الحرم. وكانوا يحرّمون القتال فيه. وهو شهر الله الأصمّ، كما جاء في الحديث عن رسول الله صلّى الله عليه وسلم. والعمرة الرجبيّة عندهم أخت الوقفة العرفيّة، لأنّهم يحتفلون بها الاحتفال الذي لم يُسمع بمثله "[4].

رجب هو الشهر السابع من الشهور التي ذكر الإخباريون أنّها مستعملة عند ظهور الإسلام[5]. وعلى ذلك أقرّه الدين الجديد. وكان شهرا محرّما. وأبقته السنّة على حرمته. ففي تفسير الرسول، عند حجّة الوداع، للآية السادسة والعشرين من سورة التوبة[6]، بيّن أن الأشهر الحرم :

"ثلاثة متواليات ذو القعدة وذو الحجّة والمحرّم وشهر فرد هو رجب مضر الذي بين جمادى وشعبان"[7].

وأشار ابن كثير [ت 774 هـ/1372م] إلى أنّ الرسول بقوله :

"مضر الذي بين جمادى وشعبان أراد أنّ المحرّم هو رجب مضر لا رجب ربيعة الذي يكون بين شعبان وشوال"[8].

فيبدو إذن أنّ رجبا عند العرب قبل الإسلام رجبان. ويذكر جواد علي اختصاص مضر بهذا الشهر؛ فقد كانت تعظّمه تعظيما، فتحرّم فيه القتال وتعتر فيه العتائر[9]. وعلّل ابن كثير وجوده **"وسط الحول لأجل زيارة البيت والاعتمار به لمن يقدم إليه من أقصى جزيرة العرب فيزوره ثمّ يعودُ إلى وطنه آمنا"**[10]. ونقد كلّ من جوّاد علي وعرفان محمّد حمّور هذا الرأي، فأمّا جوّاد علي فقد بيّن أنّ السفر **"واحد لا يتغيّر من حيث الطول أو القصر في موسم الحجّ أو في موسم العمرة"**[11]، وأنّ العمرةَ تحتاج إلى أكثر من شهر للوصول إلى مكّة من أقاصي جزيرة العرب والرجوع

---

4) ابن جبير، ص ص 128-129.
5) دلو (برهان الدين)، جزيرة العرب قبل الإسلام، دار الفارابي، بيروت، 1989، I، ص 357.
6) "إنّ عِدَّةَ الشُهُور عند الله اثنَا عشَر شَهْرًا فِي كِتَّابِ الله يَوْمَ خَلَقَ السَمَاوَات والأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ..."
7) ابن كثير (عماد الدين أبو الفدا)، تفسير القرآن العظيم، دار صادر، بيروت، 2003، III، ص 24.
8) م. ن.، ص 25.
9) علي (جوّاد)، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جامعة بغداد، 1993، VIII، ص ص 483-484.
10) ابن كثير، III، ص 25.
11) علي، VIII، ص 477.

منها[12]، وأنّ الأمن متوفّر[13]. وإلى مثل هذا الرأي ذهب حمّور[14]، وعلّل وجود رجب بين جمادى وشعبان بالتثبيت له :

"في موقعه بينهما من غير تقديم أو تأخير. ذلك أنّ العرب، لمّا كانت تفتح سنتها قديما بشهر رجب، كانت تؤخّر ابتداءها به أحيانا مدّة شهر يضاف إلى السنة المنقضية وراء جمادى الآخرة، فتصير ثلاثة عشر شهرا، أي سنة كبيسة، فيأتي الشهر المضاف ليفصل بين جمادى ورجب. وكانوا يحرّمون الشهر المضاف والمكبوس، ويدفعون الحرمة عن رجب فجاءت السّنة بـ[..] تثبيت رجب في موقعه وحرمته"[15]

والروايات مختلفة في ترتيب الأشهر الحرم :

" وقد روي من حديث ابن عمر مرفوعا "أوّلهنّ رجب" [...] وقد حكيَ عن أهل المدينة أنـّهم جعلوها من سنتين، وأنّ أوّلها ذو القعدة ثمّ ذو الحجّة ثمّ المحرّم ثمّ رجب، فيكون رجب آخرها. وعن بعض المدنيّين أنّ أوّلها رجب [.,.] وعن بعض أهل الكوفة أنـّها من سنة واحدة أوّلها المحرّم ثمّ رجب "[16].

وجاء في شرح ابن الأنباري [ت 328 هـ/939م] للقصائد السبع الطوال أنّ أوّل الأشهر الحرم رجب[17]. ولعلّ هذه الروايات التي تجعل رجب أوّل الأشهر الحرم والمحرّم آخرها تشير إلى أنّ العرب كانت تبتدئ سنتها به في مرحلة سابقة لافتتاحها سنتها بالمحرّم و "**أن الكبس كان يجري وراء جمادى**"[18]. ولقد أشار حمّور إلى أنّ هذا الشهر يقع في الربيع[19]، مذكّرا بأنّ العرب "في الجاهلية المتأخّرة" لم تكن تختلف عن الشعوب الشرقيّة القديمة في ابتداء سنتها بالربيع وتحريمها أوّل شهوره وتكريسه للعبادة[20].

---

12) م. ن.، ص 478.
13) م. ن.، ص. ن.
14) "وهذا قول [أي قول ابن كثير] فيه نظر، فهو غير دقيق، لأنّ زائر مكّة من أقصى بلاد العرب، كان يحتاج يومئذ إلى أكثر من شهر في قدومه إليها ومقامه بها وعودته منها، لأنّ أمانه في العمرة لا يقوم على حرمة الشهور وحسب بل على قصده بيت الله، وعلى ما يسوقه إليه من الهدي والنذور وما يتحرّز به من الأحلاف والجوار وما إلى ذلك .." حمّور (عرفان محمّد)، مواسم العرب الكبرى، مؤسّسة الرحاب الحديثة، بيروت، 1999، I، ص 540.
15) م. ن.، ص 541.
16) ابن رجب الحنبلي (عبد الرحمان بن أحمد)، لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف [تحقيق خالد بن محمّد بن عثمان] مكتبة الصفا، القاهرة، 2002، ص 151.
17) ابن الأنباري (أبو بكر محمّد بن القاسم)، شرح القصائد السبع الطوال، [تحقيق عبد السلام هارون]، دار المعارف بمصر، 1963، ص 521.
18) حمّور، I، ص 577.
19) م. ن.، ص 543.
20) م. ن.، ص 539.

لا ينفي افتتاح العرب سنتها بالخريف تقديسها لبداية الربيع. فهي تحتفل بموسم التربّع الأوّل الذي يصيب فيه الوسميّ الأرض، ويكون في الخريف، وبموسم التربّع الثاني الذي تتكاثر القطعان فيه وتزدان الأرض بالعشب، فتجد السائمة رطبا ترعاه يُسمنها ويدرّ ألبانها. وفي هذا الموسم يورق الشجر ويظهر البقل وتكثر الكماة. فالربيع في المتخيّل العربيّ، كما هو الأمر في المتخيّل الكوني فصل الوفرة والغضارة والرغد يُحتفى فيه بشباب الطبيعة ويُسأل فيه دوام الخصب. وليس تقديس العرب لرجب سوى تقديس للخصب. والاعتمارُ فيه شكل من أشكال عبادة الخصب. يتوجّه المعتمر إلى المكان المقدّس حيث يعتقد أنّ الإلهيّ يتجلّى ليشكر ربّه نعما أغدقها عليه، وليطلبه المطر حتّى يكون عيشه واسعا، وعامه كثير الخير وافر النعم. فأخشى ما يخشاه العربيّ أن تكون سنته مجدبة ذات طوًى، فلا تجد السائمة عشبًا ترعاه في مثاني الأرض وأعماق البطون.

ولقد استدلّ حمّور على وقوع رجب في الربيع بأصل معنى الترجيب، معوّلا على "تاج العروس" و"لسان العرب"[21] وعلى ما جاء في كتاب أنيس فريحة[22] فيقول :

"والأصل في الترجيب أن تدعم النخلة الكريمة بالرجبة إذا خيف عليها أن تقع وتتكسّر أغصانها حين يكثر حملها [..] ويقال إنّه ضمّ أعذاق النخلة إلى سعافاتها وشدّها بالخُوص لئلا تنفضها الريح فتسقط ثمرها. وهو أيضا تسوية سروغ الكرم أي قضبانها الرطبة [..] ذلك هو الترجيب في أصل معناه أعمال دعم وشدّ وإصلاح على النخل والزرع تجرى في مطلع الربيع"[23]

ومعنى الترجيب هذا ورد أصلا في معجم مقاييس اللغة :

21) انظر ابن منظور (محمّد بن مكرم بن علي جمال الدين أبو الفضل)، لسان العرب المحيط، بيروت، دار لسان العرب، د.ت.، مادة رجب؛ الزبيدي (محبّ الدين أبو الفيض محمّد مرتضى)، تاج العروس في جواهر القاموس، بيروت، دار الفكر، 1994، مادة رجب.

22) فريحة (أنيس)، أسماء الأشهر في العربية ومعانيها، دار العلم للملايين، بيروت، 1952، ص 66.

23) حمّور، I، ص 544. انظر آل ياسين (محمّد حسن)، معجم النبات والزراعة، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1987 : "الترجيب أن تعمد النخلة الكريمة إذا خيف عليها أن تقع لطولها وكثرة حملها، بدكّان أو بناء من حجارة ترجّب بها أو بخشبة ذات شعبتين أو أن تضمّ أعذاق النخلة إلى سعفاتها وتشدّ بالخُوص لئلا تنفضها الريح ويسمّى ما تعمد به الرُجبة. ويقال للنخلة في هذه الحال : رُجبيّة وربّما كان ترجيبها أن يوضع الشوك حولها لئلا يصل إليها آكل فلا تسرق وذلك إذا كانت غريبة طريفة والنخلة حينذاك مُرجّبة ورجبيّة. وقد يكون الترجيب عامّا لكلّ شجرة إذا كثر حملها فتدغم لئلا تتكسر أغصانها. وترجيب الكرم أن تسوّى سروغه أي قضبانه فتوضع مواضعها من العِراش والقلال"، I، ص ص 71-72.

"فالراء والجيم والباء" أصل يدلّ على دعم شيء بشيء وتقويته؛ من ذلك الترجيب؛ وهو أن تدعم الشجرة إذا كثر حملها لئلا تنكسر أغصانها"[24]

أمّا عن وقوع ترجيب النخل في الربيع، فقد دعّم حمّور قِدَم هذه العادة ووقوعها في نيسان بما ورد في مادة نخل من دائرة معارف القرن العشرين[25]. وأن يكون رجب في الربيع يفترض ثبات الأزمنة ووقوع الأشهر في مواقيتها من الفصول. لذلك كانت العرب تلتجئ إلى النسيء والكبس. ولعلّ ما يدلّ على ثبات الشهور عندها قبل الإسلام دلالة بعضها على ظواهر طبيعية واتّصالها بالمواسم[26].

وقد أشار جوّاد علي إلى مصدر يوناني جاء فيه أنّ العرب :

[يحجّون إلى] "معبدهم مرتين في السنة مرّة في وسط الربيع عند اقتران الشمس ببرج الثور وذلك لمدّة شهر واحد ومرّة أخرى في الصيف وذلك لمدّة شهرين"[27].

وذهب هشام جعيط إلى استقرار الحجّ في الخريف والعمرة في الربيع[28]. وإلى ذلك ذهبت جاكلين شابي[29]، وكثيرٌ من المستشرقين قبلها. فقد ذكر جودفروا ديمونبين (Gaudefroy-Demombynes) أنّ ولهاوسن (Wellhausen) وسنوك (Snouk) هوڤرنجي (Hurgronje) بيّنوا أنّ العمرة مؤسّسة قديمة مستقلّة عن الحجّ، يحتفل بها في الربيع، وتقع في رجب عندما تعلن الأمطار عن شباب الطبيعة، وتطبع العشب الذي تقتاته النوق والنعاج بالنضارة ليدرّ ألبانها [30].

---

24) ابن فارس (أبو الحسن بن فارس بن زكريا)، معجم مقاييس اللغة، دار إحياء التراث، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1366 هـ، مادة رجب.

25) حمّور، I، ص 544، هامش 2. وجدي (محمّد فريد، دائرة معارف القرن العشرين، بيروت، 1971، 111/10 نخل : "وقد جرت العادة منذ عهد بعيد جدّا بالاستعانة على إخصاب النخل بأن يُؤخذ عرجون صغير من زهر الذكر المعروف بالطلع، قبل تمام نضجه مباشرة ويوضع بين ثمر الأنثى لمنع الأخطار والخسائر التي تنشأ من طريقة الإخصاب بالريح، ويجب ربط عراجين الذكر لمنع الريح من إسقاط محصولها وتجري هذه العملية في شهر نيسان أبريل".

26) بيّن ابن قتيبة (أبو محمّد عبد الله بن مسلم) أنّ العرب تذهب في "تحديد أوقات أزمنتها إلى ما تعرف في أوطانها من إقبال الحرّ والبرد وإدبارها وطلوع النبات واكتهاله وهيج الكلأ ويبسه"، كتاب الأنواء، طبعة حيرباد الهند، 1956، ص 104. انظر ما اتّصل بذلك في حمّور، I، ص 490، وما يليها و 520 وما يليها؛ دلو، I، ص ص 357-358، علي، VIII، ص 462.

27) علي، VIII، ص 486.

28) عيّط (هشام)، السيرة النبوية، تاريخيّة الدعوة المحمّدية في مكّة، دار الطليعة، بيروت، 2007، ص ص 103، 107.

29) Chabbi (J), Le Seigneur des tribus, L'Islam de Mahomet, Noêsis, Paris, 1997, p. 361 sq.

30) Gaudefroy-Demombynes, p. 193.

أمّا شلحد (Chelhod) فقد ذكر أنّ المستشرقين أجمعوا على أنّ عمرة رجب كانت في الربيع[31] وفي هذا الموسم، كانت العرب تعتر العتائر لآلهتها شكرا لها على نعمها، وطلبا للتمتّع بالنتاج الجديد الذي لا يكون إلاّ بعد تقديم نصيب الربّ من النتاج الجديد[32]. وقد رأى بعض المختصّين في الدراسات الساميّة في عمرة رجب شكلا قديما للفصح اليهوديّ. فقد كان العبرانيّون البدو يعترون في نيسان للربّ أبكار القطعان. هكذا جعل هؤلاء العمرة الرجبيّة والفصح اليهودي القديم ذوي أصل ساميّ واحد[33]، وبيّنوا أنّ تقديم أولى غلاّت الأرض ونتاج الحيوان عنصر قارّ في الديانات القديمة. ففي حين تقدّم بواكير (Prémices) الحقول والثمار في الصيف والخريف تهدى أبكار الحيوان في الربيع[34]. وبيّن هننجر (Henninger) في دراسته لأعياد الربيع عند العرب والعبرانيين وسكّان سوريا وفينيقيا وكنعان تقديس الشهر الأوّل من شهور الربيع. وكذلك الأمر عند شعوب بدوية أخرى. وما يميّز هذا التقديس الطقوس الاحتفالية المتشابهة، وخاصّة الطقوس القربانيّة. وكذلك أشار حمّور إلى أنّ العرب لم تنفرد بتحريم رجب. فقد كان السومريّون والبابليّون والسريانيّون والعبريّون يقدّسون نيسان[35].

---

31) من بين هؤلاء المستشرقين نذكر Lagrange (M), Études sur les religions semitiques, Vidon Le Coffre, Paris, 1905, p. 256; Lenormant (F), Lettres assyriologiques, II, 1ere série, Paris, 1872, p. 313. انظر Chelhod, p. 148.

32) Chelhold, p.p. 148-152.

33) Henninger (J), Les fêtes de printemps chez les sémites et la pâque israélite, Librairie Le Coffre, Paris, 1974, pp. 38-39, 58, 66, 74.

وهو يقول :

« La fête israélite de la pâque et la fête arabe de Rajab ont une racine commune, toutes les deux sont derivées d'une fête du printemps commune aux sémites à l'état nomade » p. 74.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هننجر (Henninger) في دراسته للعمرة الرجبيّة وأعياد الساميين الرعاة في الربيع استغلّ دراسات عديدة من بينها دراسات بارتون (Barton) وبرتولي (Bertholet) وجاكوب (Jacob) ودورم (Dhorme) ودوسّو (Dussaud) ودي فو (De Vaux) وسڤال (Segal) وسميث (Smith) وفانسينك (Wensinh) وڤوتشالك (Gottscholk) و لاڤرانج (Lagrange) ولامانس (Lammens) ولودز (Lods) ولوازي (Loisy) ونولدكي (Nöldeke) ونيلسن (Nielsen) وهاق (Haag) وهوك (Hooke) وولهاوزن (Wellhausen) وغيرهم.

34) م. ن.، ص 39.

35) "كان السومريون يسمّونه الشهر الأوّل وكان عندهم مقدّسا يَغلب عليه اسم شهر المعبد أو المزار المقدّس فلمّا أخذه البابليون عنهم جعلوا اسمه : وَرْخ ربّوتي، أي شهر الربّ العظيم، أو كبير الآلهة، ثمّ سموه بعد ذلك نَيْسان أي البدء والتحرّك ونقله عنهم السريانيون والعبريون والآراميّون بالاسم نفسه، وظلّ مقدّسا عندهم جميعا، وكان أوّله وقتئذ الاعتدال الربيعي في الواحد والعشرين من آذار (مارس). غير أنّ اليهود لمّا رجعوا من منفاهم في بابل جعلوا اسمه أبيب ويقابله في العربيّة أبّ بمعنى الربيع والزهر أو السنابل" حمّور، I، ص ص 575-576.

والعتائر حين تقدّم للربّ في الربيع يرجو المتقرّب بها أن يردّ ربّه الهبة حماية لها وتكاثرا. والمعتر الذي يهدّد الجفاف والقحط قطعانه يحسّ حين يقدّم أبكاره للإله نصيبا بالأمان والامتنان لربّ وهّاب يبارك قطيعه. والعنز في الربيع، فسّره بعض المستشرقين بهشاشة الربيع. فهو مرحلة انتقالية بين دورتين رطبة وجافة[36]. فالأرض فيه يمكن أن يصيبها النحس، فلا تنتج. وقد تنتج ما يمرض السائمة ويقتلها. والدمّ يضغط سحريّا على القوى الظلاميّة التي تهفو إلى الأرض تسكنها.

أمّا معنى رجب فعلاوة على دعم الشجر فإنّ الترجيب التعظيم والمهابة والاستحياء[37]. وهذا المرزوقي [ت 421 هـ] يذهب إلى نفس المعنى فيقول :

"سمّي رجبا لترجيبهم [أي العرب] آلهتهم فيه. والترجيب أن يعظّموها، ويذبحوا عندها. وكانوا يعظّمون الشهر [..]. ويقال رجبت الأمر، إذا هبته وعظّمته"[38]

ونفس المعنى أورده قبله الفرّاء [ت 207 هـ/822م][39]

وشهر رجب تمتنع فيه العرب عن القتال. فقد قال بعضهم :

" إنّما سمي رجبا لترجيبهم الرماح من الأسنّة، [..] فلا يقاتلون فيه"[40]
و"لا يسمع فيه قعقعة سلاح ولا تداعي أبطال ولا استصراخ لغارة"[41]

لذلك سمّوه بشهر الله الأصمّ، ونعتوه بمنصل الآل والآل الأسنّة، وعرف بمنزع الأسنّة. ويقال إنّ قبائل مضر هي التي نعتته بهذا النعت[42]. وذكر ابن رجب الحنبلي [ت 795 هـ/1396م] أنّ :

"لشهر رجب أربعة عشر اسما : شهر الله، ورجب، ورجب مضر، ومنصل الأسنّة، والأصمّ، والأصبّ، ومنفس، ومطهر، ومعلى، ومقيم وهرم ومقشقش ومبدئ وفرد"[43]

---

36) Henninger, p. 212.
37) ابن فارس، مادة رجب، ص 495، ابن منظور، مادة رجب.
38) المرزوقي، I، ص 246.
39) الفرّاء (أبو زكرياء يحي)، الأيّام والليالي والشهور، [تحقيق إبراهيم الأبياري]، دار الكتب الإسلامية، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني بيروت، 1980، ص ص 43-44.
40) م. ن.، ص 44.
41) المرزوقي، I، ص 246.
42) حمّور، I، ص 540؛ علي، VIII، ص 484.
43) ابن رجب الحنبلي، ص 157.

ولقداسة الشهر عند العرب، كانت تقدّم فيه قبل الإسلام العتائر. والعتيرة هي الرجبيّة؛ وهي أوّل ما ينتج، يقدّم للآلهة في رجب[44]. إنّها قربانٌ، هبة يهبها العربي نصيبًا للربّ حتّى يبارك قطعانه ويُكثرها. وما لم تقدّم هذه الهبة تبقى الأبكار ممنوعة تسِمُها تلك العلامة التي يضعها صاحبها عليها بسمة الحرام. ولا يمكن لصاحبها التصرّف في قطيعه إلاّ بعد تقديمها قرابين[45]. والعتيرة قربانٌ يَصِلُ، ككلّ قربان، الإنسان الدينيّ بالمقدّس[46].

كان رجب في الجاهليّة مقدّسا؛ وظلّ في الإسلام مباركا؛

و"كان المسلمون يهابونه ويعظمونه. وكان النبي يحرّم القتال في الشهر الحرام إلى أن نزلت في حقّ القتال فيه وفي بقيّة الشهور"[47].

ورغم نهي الشرع عن اتّخاذ أي عيد "**ما عدا يوم الفطر ويوم الأضحى وأيام التشريق، وهي أعياد العام، ويوم الجمعة، وهو عيد الأسبوع**"[48]، ورغم إبراز الإسلام للحجّ وجعل يوم النحر أعظم أعياد المسلمين، فإنّ نصّ ابن جبير يفيد بواقع مختلف إذ بقي رجب أعظم عيد عند أهل مكّة، وأكبر موسم، وكأنّهم يتشبّثون باحتفال يصلهم بمُضر، ويجذّرهم في الماضي. بل بركة رجب طبعت المتخيّل الإسلاميّ، يُجليها الناسُ في طقوسهم، ويعبّرون عنها في معتقداتهم؛ فبعضهم يصوم الشهر صومه للأشهر الحرم، ويصلّي صلاة الرغائب[49] في أوّل ليلة جمعة منه واصلا بين العيد شهرًا والعيد يوما. وبعضهم يزكّي فيه ويعتمر[50]. ويعتقد الناسُ أنّ الدعوة في رجب مستجابة :

"فقد كان أهل الجاهلية يتحرون الدعاء فيه على الظالم، وكان يستجاب لهم، ولهم في ذلك أخبار مشهورة قد ذكرها ابن أبي الدينا في كتاب "مجابي الدعوة""[51].

وينسج الناس من الأخيلة ما يدلّ على عظمة الشهر. فيرون :

---

44) ابن منظور، مادة عتر.
45) Chelhod, pp. 151-152.
46) حللنا وظيفة القربان في الطعام والشراب في التراث العربي، الطعام والشراب في التراث العربي، منشورات كليّة الآداب والفنون والإنسانيات، منوبة، 2008، ص ص 890-892.
47) علي، VIII، ص 484.
48) ابن رجب الحنبلي، ص ص 160-161.
49) الرغائب جمع رغيبة وهي "الأمر المرغوب فيه" وفي حديث عمر "لا تَدَعْ ركعتَيْ الفجر فإنّ فيهما الرغائب" و"الرغائب ما يرغب فيه من الثواب العظيم". ابن منطور، مادة رغب.
50) ابن رجب الحنبلي، ص ص 160-164.
51) م. ن.، ص ص 164-165.

"أنّ النبيّ صلى الله عليه وسلم ولد في أوّل ليلة منه وأنّه بعث في السابع والعشرين منه وقيل في الخامس والعشرين منه"[52]

رغم أنّ ميلاد الرسول معروف يومه وشهره. وقيل "**في اليوم العاشر من رجب، يمحو الله ما يشاء**"، فأصبح الشهر في المتخيّل شهر التوبة "**يُنجي العمل الصالح فيه من جهنّم**". وهذا الشهر "**مفتاح أشهر الخير والبركة**"[53].

كان رجب قبل الإسلام شهر عمرة. وقد أبقى الدين الجديد طقس العمرة[54]، وجعل ميقاتها السنة كلّها[55]. وقد روي أنّ الرسول أهلّ بالحجّ مفردا. وروي أنّه جمع بينه والعمرة[56]، وأنّه اعتمر قبل أن يحجّ[57] وأنّه جوّز العمرة في أشهر الحجّ [58]، وأنّه نصح بها في رمضان[59]. وذكر أنّه اعتمر في ذي القعدة مرّتين إلى جانب عمرته مع حجّته[60]. وقيل إنّه اعتمر في رجب ونُفي هذا الاعتمار [61].

وذكر ابن رجب الحنبليّ أنّ عمر استحبّ الاعتمار في رجب. و"**كانت عائشة تفعل وابن عمر أيضا ونقل ابن سيرين عن السلف أنّهم كانوا يفعلونه**"[62]. ولقد ساهم في بقاء عمرة رجب ذهاب "الصحابة كلّهم وعثمان وعلي وغيرهم" إلى أنّ "**أفضل الأنساك أن يؤتى بالحجّ في سفرة والعمرة في سفرة أخرى في غير أشهر الحجّ**"[63]

كان رجب إذن قبل الإسلام موسم العمرة وهو في نصّ ابن جبير نفس الموسم فما العمرة؟ وما الموسم؟

---

52) م. ن.، ص 165.
53) م. ن. ص ص 165-166.
54) "و أَتِمُّوا الحَجَّ والعُمْرَةَ لِلَّهِ" البقرة : 196.
55) الجزيري (عبد الرحمان)، الفقه على المذاهب الأربعة، دار الفكر، بيروت، 1986، I، ص 685.
56) الإمام مسلم بن الحجّاج، الجامع الصحيح، دار صادر، بيروت، 2004، II، كتاب الحجّ، باب في الإفراد والقران بالحجّ والعمرة.
57) الإمام البخاري (أبو عبد الله)، الجامع الصحيح، دار صادر، بيروت، 2004، I، كتاب العمرة، باب من اعتمر قبل الحجّ.
58) مسلم، كتاب الحجّ، باب جواز العمرة في أشهر الحجّ.
59) البخاري، كتاب العمرة، باب عمرةٍ في رمضان؛ مسلم، كتاب الحجّ، باب فضل العمرة في رمضان.
60) البخاري، كتاب العمرة، باب كم اعتمر النبي صلى الله عليه وسلّم ؟
61) عن مجاهد "قال وسمعنا استنان عائشة أم المؤمنين في الحجرة، فقال عروة : يا أمّاه، يا أمّ المؤمنين : ألا تسمعين ما يقول أبو عبد الرحمان ؟ قالت : ما يقول ؟ قال : يقول : إنّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم اعتمر أربع عمرات إحداهنّ في رجب. قالت يرحم الله أبا عبد الرحمان، ما اعتمر عمرة إلاّ وهو شاهده، وما اعتمر في رجب قطّ"، م. ن.
62) ابن رجب الحنبلي، ص 164.
63) م. ن.، ص، ن.

تحيل مادّة [ع م ر] على شغل المكان. فعمر الله البيت، وأعمره جعله آهلا. وعمّر المكان تعميرا جعله آهلا. وهو ضدّ الإخلاء. وأعمرت الأرض وجدتها عامرة، أي آهلة. تدلّ [ع م ر] أيضا على الزيارة والقصد. فاعتمر زار. وقيل العمرة مأخوذة من هذا المعنى. وتتّصل [ع م ر] بالعبادة والطاعة، إذ يقال عمرت ربّي حججته وخدَمته، وعمَر اللهَ عبدَه. والعمرة طاعة الله[64]. وابن جبير عندما يقول "**العمرة الرجبيّة أخت الوقفة العرفيّة**" يعني أنّ كليهما حجّ، بمعنى قصد البيت الحرام للنسك[65]. والحجّ إلى الأماكن المقدّسة في الأعياد عادة ساميّة قديمة[66]. فتفيد كلمة (خق Hag) في العبرية القصد والتوجّه إلى المكان المقدّس الذي فيه يقام الاحتفال أوالعيد بمناسكه. وأهمّها الطواف أو الرقص[67]. وكان العبرانيّون في فصحهم عند تمام البدر في الرابع عشر من نيسان يحجّون. وكان حجّهم خروجا جماعيّا إلى المعبد. ويخضعون في هذا الحجّ إلى طقوس طهارة وإحرام وصوم وهبة ورقص. وفي هذا الحجّ يقدّمون القرابين من الأبكار، Zebah Pesah أي ذبائح الفصح[68].

ولقد جعل الإسلام بين الحجّ والعمرة اختلافا. جعل العمرة زيارة للبيت الحرام في غير مواقيت الحجّ. وجعل الحجّ في وقت معلوم. وسمح بالقران. وجعل الحجّ موسما، في حين العمرة فرديّة. وقصر الاعتمار على الإحرام والطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة دون قضاء مناسك عرفة والمزدلفة والوقوف بها[69]. ورغم جعل الإسلام العمرة فرديّة، فإنّ تعمير البيت بالناس، والاحتشاد لعبادته، والتمسّك بالاجتماع سِمَة بقيتْ ثابتة، إذ النسق الاجتماعيّ في حاجة إلى الطقوس الجماعيّة البانية للجسد الاجتماعيّ والمحقّقة للوحدة العضوية والمجدّدة لها. وإنّ هذا التجديد يحقّقه الموسمُ باعتباره اجتماعًا يتمّ في مكان هو معلم. وحتّى يكون هذا الاجتماع احتفاليّا، يوقف الزمن اليوميّ، ويجدّده، يكون وقتا

64) ابن منظور، مادة عمر.
65) العمرة "بمثابة الحجّ الأصغر في الإسلام" علي، VI، ص 391.
66) علي، VI، ص 347.
67) الأب مرمجي الدومنيكي، "الحجّ والرقص"، المشرق، 27، 1929، ص ص 409.
والشريعة الموسويّة كانت تأمر اليهود بالحضور أمام الربّ لزيارة هيكله ثلاث مرّات في السنة في هذه الأعياد : الأوّل عيد الفطر ويدعى بالعبرية Hag ha massot والثاني عيد الأسابيع أو عيد الحصاد وبالعبرية Hag ha gasir أو Hag ha śabéôţ والثالث عيد المظال أو جني الثمار وبالعبرية Hag ha asif أو Hag ha sukkot راجع سفر الخروج 23 : 16 وسفر التثنية 16 : 8، 9، 10 وسفر العدد 16، م. ن. ص. ن.
68) Henninger, p. 64.
69) انظر ما جاء في سورة البقرة، الآية 158 وما وَرَدَ في مجاميع الحديث في كتب الحجّ وكتب العمرة وأركان العمرة في الجزيري، I، ص ص 684-685؛ علي، VI، ص ص 391-392.

يَعُودُ. لذلك الموسم مكان وزمان يجتمع فيهما الناس كلّ سنة، كأنّما وسما بذلك الوسم[70].

والعمرة الرجبيّة عِيدٌ؛ بل هي أكبر أعياد أهل مكّة في نصّ ابن جبير. والعيدُ ظاهرة كونيّة جامعة لأفراد مجموعة في نشاط واحد مختلف عن النشاط اليومي، نشاط فيه تعظيم وتمجيد وإثارة للنفوس وحماسة، فيه جيشان، إذ تقلب المعايير المألوفة والأشكال العادية في العيد. فهو إفراط في جوهره، وهيجان تعبّر عنه الأصوات الصاخبة والحركات المختلفة. وهذا الإفراط نافع بما يحدثه من ترويح وتحرير وتجديد[71]. والعيد قلب للنظام، إذ تلغى فيه قواعد اليوميّ وبنى الاجتماعيّ، حتّى لكأنّ عالم الحفل يقترب من عالم الطبيعة، وكأنّ الخيال يسيطر على الوجود، وكأنّ العيد يسمو عن الواقع، ويتعالى على الثقافة التي يوجد فيها [72].

يحرم المعتمرون[73]. يعدّ الجَسَد الدينيّ : فينزع الرجال "القمص" و"العمائم" و"السراويل" و"البرانس" و"الخفاف" والثياب المضمّخة "بالزعفران" و"الورس" ويرتدون "الأزر" و"الأردية" بعد التطهّر و"الإنقاء"، و"لا تتلثّم" المرأة و"لا تتبرقع" و"لا تلبس ثوبا بورس ولا زعفران"، ويتطيّب المعتمرون، ويترجّلون، ويدّهنون[74]، ويستعدّون عشية الموسم لاستقبال الهلال.

جاء في نصّ ابن جبير أنّ :

"العمرة في هذا الشهر كلّه متّصلة ليلا ونهارا رجالا ونساء. لكنّ المجتمع كلّه إنّما كان في الليلة الأولى. وهي ليلة الموسم عندهم"[75]

فأهل مكّة يحتفلون بليلة الموسم وصبيحته :

---

70) سمي الموسم موسما لاجتماع الناس فيه. موسم الحجّ سمّي موسما لأنّه معلم يجتمع إليه. وكلّ مجمع من الناس كثير هو موسم. والوقت الذي يجتمع فيه الحاج كلّ سنة كأنّ وسم بذلك الوسم. انظر ابن منظور مادة وسم.

71) اعتبر ر. كايوا (R. Caillois) الإفراط من جوهر العيد والهيجان من صفاته مبرزا وظائفه الترويحيّة والتجديديّة والتحريريّة

L'homme et le sacré, Gallimard, Paris, 1976, pp. 123-162 ; « La fête » in Le collège de Sociologie, Gallimard, Paris, 1979, pp. 475-521.

72) Duvignaud (J), Fêtes et civilisations, Actes Sud, 1973, pp. 48, 226, 258 ; Le don de rien, éssai d'anthropologie de la fête, Stok, Paris, 1977, p. 303.

73) ابن جبير، ص 130.

74) البخاري، كتاب الحجّ، باب غسل الخلوق ثلاث مرّات من الثياب، باب الطيب عند الاحرام وما يلبس ..، باب ما لا يلبس المحرمون من الثياب، باب ما يلبس المحرم من الثياب والأردية والأزر.

75) ابن جبير، ص 135.

"الاحتفال الذي لم يسمع بمثله [..]. ويقع الاستعداد لها من قبل ذلك بأيّام. فأبصرنا من ذلك ما نصف بعضه على وجه الاختصار. وذلك لأنّا عايّنا شوارع مكّة وأزقتها من عصر يوم الأربعاء. وهي العشيّة التي ارتقب فيها الهلال"[76]

يستعدّ أهل مكّة للموسم قبل وقوعه، فينتقلون من الزمن اليوميّ إلى الزمن الاحتفاليّ تدريجيّا. يُتخيّل العيد وهم يعدّونه، فيخلّص الاستيهام المرء من وطأة النشاط العاديّ المتكرّر، ومن ملل الأيّام المتشابهة. لا يُلغَى اليوميّ بما فيه من رتابة وجدّ وكبت ووعي دفعة واحدة؛ ولا يُقتلع الاجتماعيّ والدنيويّ فجأة؛ إنّما يتخلّلهما الاحتفاليّ إعدَادًا لاستقبال الموسم.

توقف العشيّة الزمن اليوميّ، وتعلن عن بداية الزمن المقدّس. ويساهم المكان المقدّس (الكعبة، أفضية العبادة) في تشكّل قداسة الزمان. فالمكان الأسطوريّ هو الذي يسمح باحتضان زمان العيد. وهو بدوره زمان أسطوريّ يحيّن الماضي، ويستحضره [77]. وينخرط الزمان المقدّس في المكان، فيصبغه، هو بدوره بالقداسة، إذ يجعل من الأفضية اليوميّة المحيطة بأماكن العبادة مقدّسة في الموسم. وهذا الزمن الذي يقطع الزمن التاريخيّ والزمن الفرديّ يلغي نشاط الأفراد، ويغيّب هويتهم الشخصيّة والاجتماعيّة. فهم في العمرة يظهرون جمَاعَة، إذ يقول الكاتب **"فيجتمع لها خلق عظيم لا يُحصيهم إلاّ الله عزّ وجلّ"**[78].

أمّا الشوارع فقد :

"امتلأت هوادج مشدودة على الإبل، مكسوّة بأنواع كساء الحرير وغيرها من ثياب الكتّان الرفيعة، بحسب سعة أحوال أربابها ووفرهم. كلّ يتأنّق، ويحتفل بقدر استطاعته [..]. فسالت تلك الهوادج في أباطح مكّة وشعابها. والإبل قد زيّنت تحتها بأنواع التزيين، وأشعرت بغير هدي بقلائد رائقة المنظر من الحرير وغيره. وربّما فاضت الأستار التي على الهوادج حتّى تسحب أذيالها على الأرض"[79].

إنّ الزينة تلازم الاحتفاليّ، وتحوّل الشيء العاديّ إلى خارق للعادة. ولا ريب أنّ عالم المقدّس الجليل يحتاج إلى أن يكون جميلا أنيقا، إذ الجليل صنو الجميل، والأنيق صنو المهيب. هكذا تكون علامات الزينة مع الإحرام أوّل ما يكوّن العبُور.

---

76) م. ن.، ص 129.

77) انظر

Eliade (M), Le Sacré et le profane, Gallimard, Paris, 1957, pp. 43, 44, 62.

78) ابن جبير، ص 139.

79) ابن جبير، ص 129.

ملأ النور الأرجاء ليسمح للمعتمرين بالطواف والسعي ليلا[80] :

"فالنيرانُ قد أشعلت بحافتي الطريق كله والشمع يتقد بين أيدي الإبل [..] و[..] ملئ المسجد الحرام كله سُرُجًا فتلألأ نورًا"[81]

وهذه الإنارة التي يستعدّ بها أهل مكّة لاستقبال الهلال متعدّدة الدلالة.

فأمّا النورُ ففيه يتجلـى الإلهيّ. والنارُ هي ذلك العنصر الذي ينعت الزمان، ويدفع إلى التجدّد والاكتمال. إنّـها القادرة على تحويل الأشياء تحويلا عميقا كاملا ظاهرا سريعا عجيبا. فتعبّر في شوق الحالم عن التحوّل القربانيّ السرّي، وعن الدفء الحميميّ. ولا يكتمل تصوّر هذا الحالم للفرح والسعادة دون النار دفئا والنار خصبا والنار حياة[82].

أمّا الشمع، ففيه كلّ عناصر الكون؛ وفيه روح الحياة ونور النفس. والشمعة تمهّد لمشعلها أن يسلك الطريق الروحيّة. أما شعلتها، فتعبّر، كما بيّن باشلار (Bachelard)، عن الحلم بالعموديّة التي تحمل معنى الحياة، وترمز إلى الارتفاع، فقوّتها السريّة تعبّر عن الحنين إلى عالم سماويّ نورانيّ وحياة هنيّة لا هشاشة فيها ولا قلق[83].

يرقب الناس الهلال عشيّة يعلن ظهوره عن بداية الموسم. فيحتفل بالموسم ليْلاً ويدوم الاحتفال طوال شهر رجب ليلا نهارا. إنّ الليل عند العرب بداية يومهم، ينقضي حين تغرب الشمس، فيستقبلون يوما جديدا. وإذ يبدأ الاحتفال بالموسم ليلا، فلأنّ شهورهم مقدّرة بمسير القمر. وأوّلها برؤية الهلال. فالليل بداية

---

80) م. ن.، ص. ن.

81) م. ن.، ص 130.

82) كانت العرب إذا اشتدّ الجدب أشعلت في أذناب البقر النار وضجّت بالدعاء والتضرّع طلبًا للسقيا فكانت "العرب تستمطر بالنار"، المرزوقي، II، ص 324. وليست صلة النار بالمطر والخصب خاصّة بالعرب فذلك أنموذج أصليّ. انظر رمز النور والنار في

Chevalier (J) et Gheerbrant (A), Dictionnaire des symboles, Robert Laffont/Jupiter, Paris, 1982, pp. 436-437, 584-589 ; Encyclopédie des symboles, La Pachothèque, Paris, 1989, pp. 254-255, 376-378 ; Julien (N), Dictionnaire des symboles, Marabout, Paris, 1989, pp. 134-137, 200-201.

83) انظر رمز الشمع ولهيبه في

Bachelard (G), La flamme d'une chandelle, PUF, Paris, 1961, pp. 14, 20, 21, 22, 25, 26, 30, 57, 65.

وانظر قيمة العموديّة Verticalité في مصنّفه

L'air et les songes, José Corti, Paris, 1943, p. 15.

Chevalier et Gheerbiant, pp. 144-145 ; Encyclopédie des symboles, pp. 261-262.

ينبلج منها النهار، يتلوه الليل. فإذا هما يتعاقبان متناغمين تناغم الكون. والاحتفال ليلة الموسم بالعيد هو احتفال بهذا التناغم.

وإذا كانت العمرة لا تنقطع طوال الشهر، فإنّ الاحتفال يعظم أوّله ووسطه وآخره[84] سرورا بظهور القمر يطلع هلالا مبشّرا بالحياة. وبتمام البدر ليلة السَواء القمراء، وبآخره في اليوم السابع والعشرين قبل أن يتمّ القمر قطع منازله جميعا، وقبل أن يختفي ليلة السِرَار[85] عن الأبصار. وجاء أنّ النسوة يحتفلن بالليلة التاسعة والعشرين[86] تلك التي تدلّ على انتهاء دورتهنّ وبداية دورة جديدة خصيبة.

يَحتفل أهل مكّة إذن طوال الشهر بالمصير والحدوث المتواصل. وهم لا يختلفون عن غيرهم في تمثّلهم للقمر الذي يبدو رمزه كونيّا. ولا نُدرك عظمة الاحتفال بليلة الموسم دون الاستفادة ممّا أورده ميرسيا إلياد (Mircea Eliade) وك. ق. يونغ (C.G. Jung). فالقمر، ولادته ونموّه ونقصانه وموته، يوحي للإنسان بصورة الولادة والموت والبعث الأبديّة، ويعلن عن مراقبته الماء بمدّه وجزره، وعن سهره على دورة الزراعة وتكاثر القطعان. يحتفل طوال الشهر بدورة القمر. وهي عودٌ أبديٌّ، يختزل سرّ الوجود الإنسانيّ، ويرمز إلى التجدّد والطاقة الحيويّة. وإذا كان المرء يفهم الاحتفال برؤية الهلال الأغرّ، والتفاؤل بنموّ القمر الذي يكون حينئذ قوّة تحويليّة ومبدأ مولدًا، فإنّه قد يستغرب كيف يتواصل الاحتفال عند نقصانه والتهام قوى الظلام له. ولا مجال للاستغراب. فإنّ مبدأ التحويل الذي يُنجزهُ القمر يكون منطلقه الأشياء السفليّة المظلمة الرطبة الباردة التي تفلت من ضوء النهار. ففي هذه الأشياء يكمن سرّ الوجود. و لا يعود الاحتفال العظيم بالموسم ليلا إلى بداية اليوم بالليل فحسب؛ ولكن، لأنّ القمر هو حدث الليل، وكلّ ما يتّصل بالقمر من حبل وانتاش (germination) يتمّ في الظلام الذي تغيب فيه الأشكال، وتنحلّ في فوضى العماء الحالك. هذا العماء ينبلج منه النور مزهرا بالنَوْر حين يظهر العشب، ويينع الزرع. ففي السواد الحالك قوّة إنتاج وتوليد فيه خصب[87].

---

84) ابن جبير، ص ص 129-130، 135-139.

85) سِرَارُ الشهر، آخره، المرزوقي، I، ص 252.

86) ابن جبير، ص ص 137-139.

87) انظر رمز القمر ورمز الليل والسواد في :

Chevalier et Geerbrant, pp. 589-595, 671, 673, 681-682 ; Eliade (M), Traité d'histoire des religions, Payot, Paris, 1949, chap. IV. Encyclopédie des symboles, pp. 379-383, 460-461 ; Julien, pp. 91, 201-203 ; Jung (H.G), Problèmes de l'âme moderne, Buchet-Chastel, 1960, p. 33; Romey (G),Dictionnaire de la symbolique, Albin Michel, Paris, 1997, II, pp. 498-502.

يطوف المعتمرون بالبيت، ويسعون بين الصفا والمروة[88]. وفيهم من يسعى راجلا، ومن يسعى راكبا [89]. فأمّا المشي، فيدل على الزمان وسيرورته ودورانه، يحاكيه المعتمر، كما ترمز الخطوة إلى الولادة والبعث، والقَدَمُ إلى التقدّم وحركة الحياة [90]. وأمّا الركوب، فهو إخضاع للزمان وسلطة عليه. والمطيّة إبل. وهي تلك النجب التي تشقّ الصحراء، سفينة للزمان ترسي حيث المركز الخفيّ، حيث الجوهر الإلهيّ[91].

كان الطواف طقسا دينيّا عند الشعوب الساميّة، حجّها قفز ورقص ودوران وزفن[92]. وكانت العرب قبل الإسلام تطوف بالبيت وحول الرجمات والأنصاب والأصنام والقرابين والقبور والسادات والأشراف[93]. فالرقص، في انثربولوجيا الأديان، لا يحقّق الانفعال والارتعاد اللذين يؤدّيان إلى العبور السرّي فحسب؛ بل يستدعي القوّة الإلهيّة، ويستحضرها، ويساهم في استمناح المطر وإخصاب الأرض. فالرقص دورانا كان في عيد الربيع البابلي "أكيتي"، استحضارا للخلق من ناحية، وطقسا من طقوس الخصوبة من ناحية أخرى، إذ يتمّ بالطواف طلب الماء منيّا يحبل باطن الأرض[94].

يقود الطواف في العمرة المعتمر، كما هو الأمر في الحجّ إلى حالة نشوة تغيّب الذات الواعية والكائن المحدود في الكائن الأكبر اللامحدود، فتجعله يساهم في دورة الحياة.

---

88) "فلمّا قضينا العمرة وطفنا وجئنا للسعي بين الصفى والمروة"، ابن جبير، ص 130.

89) "وقد غصّ (المسعى) بالساعين والساعيات على هوادجهنّ" م.ن، ص.ن. "سعى راكبا"ص 131. "وبقي المسعى يموج بالساعين والساعيات."

90) انظر ما جاء في القدم والمشي في : .Julien, pp. 290-291

91) انظر رمز الجمل في :
Chevalier et Gheerbrand, p. 204 ; Romey, I, pp. 359-360.

92) بيّن الأب مرمحي الدومينيكي أنّ كلمة حك Hag العبرية دلّت في أول معناها على الرقص وأن Hggâ في الأراميّة دلت على رقص الرجال والنساء وهم ماسكون بعضهم بأيدي بعض ثم دلت الكلمة في العبرية على حلقة الراقصين فالدائرة أو الدوران والزفن فالقصد والتوجه إلى المكان المقدّس حيث الاحتفال وأهمّه الطواف أو الرقص، م. ن.، ص ص 335-336. وانظر الحجّ بمعنى القفز والرقص في
: Petit (M), «La lune en Cannan et Israël » in La lune, mythes et rites, Seuil, Paris, coll Sources Orientales, V, 1962, p. 145.
أمّا الزفن فهو الرقص واللعب والدفع، ابن منظور، مادّة، زفن.

93) علي، VI، ص 354.

94) انظر خزعبل الماجدي، نجور الآلهة، عثمان، الأهلية للنشر، 1998، ص 123.

أمّا الإخباريون، فقد أرجعوا الطواف إلى حركات قام بها آدم حول الكعبة بعد أن بناها، حِين وصل إليها بعد رحلة طوى فيها الأرض[95]. وجعلوا إبراهيم يرفع قواعدها بعد الطوفان ويطوف بها[96]. فالطواف حول الكعبة، مركز العالم وسُرّة الأرض، هو في العمرة، كما هو في الحجّ، استحضار للبدء الأوليّ، ومحاكاة للخلق[97] الكوسموقوني القديم. فحين يدور الكائن حول المركز، فإنه يحقّق ذاته إنسانا كاملا، وينصهر في الكون والزمن معبّرا عن دورانه ومصيره وعن حركة الحياة نفسها [98].

أمّا السعي فقد ذكر الإخباريون أنّ هاجر، حين تركها إبراهيمُ وإسماعيلَ بمكّة، ونفدت شنتها من الماء، فانقطع درّها، وجفّ لبنها، فجاع وليدها، واشتدّ جوعه، خشيت موته، فعمدت إلى الصفا حين رأته مشرفا، ونظرت إلى "المروة"، ففكّرت في السعي بين الجبلين، ومشت سبعة أشواط، فخرج لها جبريل يضرب لها مكان زمزم، فظهر ماءٌ فوق الأرض[99]. فالسعي استرجاع لزمن البدايات الذي ظهر فيه الماء بمكّة. والساعي ينطلق من الصفا في الجنوب إلى المروة في الشمال، فينتهي الشوط السابع بالشمال. والسعي حركات تربط بين حرارة الجنوب ويُبسه وبرودة الشمال ورطوبته، بين الأرض الجاقة القاحلة والسماء مصدر المياه المشمولة الباردة الصافية تُرسل فتملأ بطن الوادي. والملاحظ أنّ هاجر سعت على قدميها. فالأقدام تحيل إلى ثبات الإنسان في الكون، وإلى سلطة تقود الجسم، إنّها قائد الإنسان وموجّهه. وهي، حين تطأ الأرض، تترك عليها أثرا. لذلك، جعلها الباحثون في بنى المتخيّل ذات رمز قضيبي مخصب. فلا غرابة أن تفجّر

---

95) انظر "ذكر هبوط آدم إلى الأرض وبنائه الكعبة وحجّه وطوافه بالبيت" في : الأزرقي (أبو الوليد محمّد بن عبد الله)، أخبار مكّة وما جاء فيها من الآثار، [تحقيق رشدي الصالح ملحسن]، دار الأندلس، مدريد، د. ت.، ص ص 36-46.

96) م. ن.، ص ص 53-67.

97) كلّ رقص مقدّس هو في الأصل يحاكي حركة أنموذجيّة أوصليّة بدأت في زمن أسطوري، إعادتها تحيين لذلك الزمن الأوّل.

Eliade (M), Le mythe de l'éternel retour, Gallimard, Paris, 1969, p. 42 ; (de) la Rocheteire (J), Le corps humain, Imago, 1984, pp. 76-79.

98) انظر رمز الدائرة في : Encyclopédie des symboles, pp. 110-111. ; Julien, pp. 71-72 ; Romey, II, p. 411.

99) الأزرقي، ص ص 55-56. وانظر بن عاشور (الطاهر)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، رقم الآية 158 من سورة البقرة، ص 59.

أقدام هاجر الساعية الماء يخصب الأرض، فيحاكي سعيها كلّ من تهفو نفسه إلى الغيث يملأ الآبار[100].

في أباطح مكّة وشعابها، ظهرت الهوادج "كالقباب المضروبة"[101]، وسدّت الطريق، واصطكّت، و"**غصّ المسعى بالساعين والساعيات**"، فكان الزحام على أشدّه، لكأنه :

"مرأى الحشر يوم القيامة لكثرة الخلائق محرمين ملبّين داعين إلى الله عزّ وجلّ ضارعين والجبال المكرّمة التي بحافتي الطريق تجيبهم بصداها"[102]

إنّه الجيشان والغليان، هيجان يسم العيد، والفوضى تلازمُه. إنّ الفوضى بنية أنثربولوجية ثابتة. فالازدحام الشديد، والدوران والهرولة وتداخل الهوادج والإبل والمعتمرين والأصوات، كلّ ذلك يحقّق الكائن الجمعيّ ويهيّئ التحوّل الصوفيّ.

أمّا الكائن الجمعيّ الذي تهدّد الحياة العاديّة والرتيبة وجوده بالتصدّع والانشقاق والانقسام والصراع والعداوة، فهو في هذا "الجيشان" المتدفّق جَسَدٌ وَاحِدٌ يواجِـه الموت الرمزيّ جماعيّا. فتحقّق الفوضى القدرة على العيش معًا، وكأنّ الهيجان يخلّص هذا الكائن من العنف. وما تأكيد الكاتب على "الازدحام" وامتلاء المكان بالمعتمرين والهوادج وانسداد الطرقات وغصّ المسعى بالساعين إلاّ دليل على الهيجان. وهو تكاثر والتكاثر حياة[103].

ذكّر الازدحام والهيجان الكاتب بالحشر. والحشر في المتخيّل يعبّر عن تجلّي الإله الذي يمسك وحده بأسرار الحياة والموت والبعث. فلا غرابة أن يتمثّل ابن جبير الازدحام كذلك. فالحجّ طقس مسارّة (Rite d'initiation). وطقوس المسارّة في الشعائر الزراعيّة وشعائر تكاثر القطعان القديمة ترمز إلى الحشر والبعث، إذ يموت العابر (المعتمر) ليبعث من جديد. كما أنّ هذا الهيجان يحاكي تدفّق قوى الخصب، وفوضى الأشكال المتحوّلة في عالم ما دون القمر. لذلك نراه

---

100) ترمز الأقدام إلى البداية والانطلاق فهي قائد الإنسان وهي التي تمكنه من الوقوف والثبات علاوة على التقدّم والتطوّر. ولقد بيّن المختصّون في الرمز أنّ القدم تصل صاحبها بقيم العموديّة وهي التي تيسّر له الطريق الروحيّة (الرمزيّة) فيكون السعي سيرا نحو الإلهيّ وكأنّ الساعي يبحث عن الانسجام الرّوحي الذي يسمح بأن يكون المرء في وضع قبول الطاقة الإلهية. كما بيّنوا أنّ الأقدام ذكوريّة تطأ الأرض الأنوثية وتشقّها فتمطر السماء. انظر :
de la Rocheterie, de corps humain, pp. 167-168 ; Romey, II, p. 333-336.

101) ابن جبير، ص 129.

102) م. ن.، ص 130.

103) Bachelard (G), La terre et les rêveries de la volonté, CERES, Tunis, 1996, pp. 59-60.

عنصرا قارّا في الطقوس القديمة. ويجد هذا التدفّق والهيجان صداه في الجبال. ويولّد هذا الصدى انفعالا عجيبا. فـ"المسامع" "سكّت" و"المدامع" "سكبت" و"القلوب الخواشع" "ذابت"[104]. إنّه الانفعال المنتج الرعب والروع والخشوع. فالمعتمر في حاجة إلى موقفٍ جليل يولّد رعدةً ضروريّة تصهر الكائن في الكون، وتنقل المتعبّد إلى عالم السماء، وتدمج الإنسانيّ في الإلاهيّ.

يظهر الهلال "**فتضرب الطبول والدبادب والبوقات إشعارا بأنّها ليلة الموسم**"[105]. فالعمرة، ككلّ عيد، فيها إيقاع مقدّس. والآلات الموسيقيّة في المتخيّل الدينيّ إلاهيّة ينبعث منها صوت الربّ. وحيث طقوس الخصب والاستمطار، توجد الطبول. فصوتها أوّليّ يذكّر بإيقاع العالم. وصوتها صوت برق يبشّر بالغيث، يطلب في العمرة ليسقي الأرض العطشى. وكذلك البوقات ككلّ الأدوات المجوّفة، ينفخ فيها، فيحوّل النفخ العالم، ويبثّ في الطبيعة قوّة سرّية عجيبة، قوّة الحياة. وتكاد هذه الآلاتُ تَكُون قارّة في أعياد رأس السنة، وفي المعابد الساميّة القديمة، والطقوس الزراعيّة اليونانيّة والرومانيّة، يخرج منها، هي أيضا، صوت البرق المبشّر بالخصب. يعبّر الإيقاع إذن عن القوى العلويّة التي تحكم مصير الإنسان وتناغم الكون وتمامه وقوى الخصْب، هذا الخصب الذي يحتاج إلى مبدأين ذكوريّ يوجد في آلات النفخ، وأنثوي يوجد في الطبل، بل وفي الطبل يوجد المبدآن[106].

"لمّا كانت صبيحة ليلة الموسم، خرج أهل مكّة قبيلة وحارة حارة [..]، فرسانا ورجّالة [..]. فكانوا يخرجون على ترتيب عجيب. فالفرسان منهم يخرجون بخيلهم، ويلعبون بالأسلحة عليها، والرّجالة يتواثبون ويتثاقفون بالأسلحة في أيديهم حِرَبًا وحَجَفًا، وهم يُظهرون التطاعن بعضهم لبعض، والتضارب بالسيوف، والمدافعَة بالحجف التي يستجنّون بها. وأظهروا من الحذق بالثقاف كلّ أمر مستغرب. وكانوا يرمون بالحراب إلى الهواء. ويبادرون إليها لقفا بأيديهم، وهي قد تصوّبت أسنّتها

---

104) ابن جبير، ص 130.
105) ابن جبير، ص 130.
106) انظر ما جاء في الصلة بين الإيقاع والإلهي وآلة النفخ المقدّسة عند اليونان والرومان والعبرانيين وفي :

Deik (TH), Le rituel, psychanalyse des fêtes religieuses, Denoël, Paris, 1974, pp. 240, 246-247, 273.

انظر رموز الموسيقى والطبول والدفوف وآلات النفخ في :

Chevalier et Gheerbrant, pp. 654-655, 919-921 ; Encyclopédie des symboles, pp. 271-272 ; Julien.

على رؤوسهم، وهم في زحام لا يمكن فيه المحال. وربّما رمى بعضهم بالسيوف في الهواء، فيتلقّونها قبضا على قوائمها، كأنّها لم تفارق أيديهم"[107]

بدأ النظام يحلّ في الصباح محلّ الازدحام الشديد والتداخل بين المعتمرين. فالنور نظام. وغاب الحديث عن انشغال المعتمرين بأداء مناسك العمرة ليحلّ محلّه وصف اللعب. واللعب عنصر ثابت في العيد القديم. وليس هدفه مجرّد تسلية اللاعب والترويح على المتفرّج؛ بل وجوده في الموسم الدينيّ لا يخلو من دلالة.

من اللعب ما هو صراع يحاكيه الفرسان، يقصد منه تنشيط القوى التوالديّة (forces génésiques) وقوى النموّ. فلقد حلّل المختصّون في أنثربولوجيا الأديان وسوسيولوجيا العيد الصراع المحاكى في أعياد الربيع وأعياد الحصاد، وبيّنوا أنّه يرتبط بمعتقد قديم مفاده أنّ التطاحن والتسابق والألعاب العنيفة، كلّ ذلك يزيد في الطاقة الكونيّة والقوّة الحيويّة وأنّ هذه الصراعات الطقسيّة تحاكي نماذج أصليّة وتحيل إلى الصراع بين القوى النورانيّة والقوى الظلاميّة، وتستحضر العماه الأولّيّ الذي خلق منه الكون. فمحاكاة النصر في الصراع تذكير بالخلق الأولّيّ، وتعبير عن الخلق المتواصل. ولا تخلو محاكاة الصراع من بعد سحريّ. فالصراع وسيلة من وسائل جذب السلطة[108].

أمّا الفرسان، فهم أبطال يركبون خيلا نورانيّة توجّه المصير نحو الخير والبركة[109]. والآلة الحربيّة، رغم كونها هدّامة قاضية فاتكة، فهي نورانيّة تولّد النظام، وتفصل بين الخير والشرّ. فعندما يلقي اللاعبون بالسيوف إلى السماء، ويتلقّفونها عند هبوطها دون أن يُسقطوها، يحصلون على الطاقة الحيويّة التي استلهمتها السيوف عند ارتفاعها. والسيوف ذات صلة بالبرق تنبئ بالغيث[110]. ولعلّ قدرة الأيدي على اللعب بالأسلحة، وخفّتها وسيطرتها عليها عند رميها لها، دليل على قوّة هذا العضو وسلطته. ففي اليد الفعل والخلق والقدرة على تحويل

---

107) ابن جبير، ص ص 130-131.

108) انظر : Eliade (M), Le sacré et le profane, p. 70.
وانظر ما جاء في رمز الصراع في : Chevalier et Gheerbrant, pp. 595560.
ورمز السلاح في Julien, p. 43.

109) انظر رمز الخيل هذا الحيوان الشمسي الذي يعلن عن النصر والطاقة الحيويّة وشدّ زمام الأشياء في : Chevalier et Gheerbrant, pp. 230-231 ; Julien (N), pp. 77-78 ; Romey, I, p. 375.

110) انظر رمز السيف والرمح في : Chevalier et Gheerbrant, pp. 407-408, 559.

الطاقة وتحقيق الهدف البعيد(111). أمّا القفز فدليل النصر. كما يحيل الصعود إلى طموح الذات إلى تجاوز منزلتها والرنوّ إلى العالم العلوي(112).

هيّأ هذا اللعب لخروج الأمير في موكب مرتّب ترتيبا عجيبا، و"الطبول والدبادب بين يديه"(113) تقرع، فتنبعث منها أصوات شبيهة بتلك التي ظهرت ليلة الموسم تبشّر بتجلّي الملك المقدّس. ويتحوّل المعتمرون إلى متفرّجين "**وقد امتلأت الجبال والطرقات والثنيّات بالنظّارة**"(114). يتخلّل النظام الدنيويّ العيد، إذ يَظهر الأمير و"قوّاده وأبناؤه" والعسكر و"القرّاء" و"المؤذن" من ناحية والناس من ناحية أخرى، فيُثبت الموكب في العمرة الفئات في منزلتها، ويرسّخ الأدوار، ويغيب أثناء هذه الفرجة الدينيّ المحض ليلتبس بالسياسيّ. وهذا الأمير، وهو يؤدي طقوسه، فردًا تحيط به حاشيته، يُفرَز من بين المعتمرين لتبعث صورة الملك المقدّس الفاتنة الرهيبة في النفوس الإعجاب والرهبة. وتتداخل هذه الصورة مع صورة الإمام قائدا روحيّا لتذكّر بأنّ الراعي ظلّ الله في الأرض. وينبعث من "سطح قبّة زمزم" "الثناء عليه والدعاء له". فيَنبعث ملكه من السماء.

وإذ تخلّلت النظام فوضى العيد، فلأنّ هذه الفوضى هي التي تولّد النظام. وقد بدأ النظام متحقّقا حول الإلهيّ، وحول السياسيّ الملتبس بالإلهيّ، فيكون العيد فرصة لبثّ الرسائل السياسية، لأنّ حالة الانفعال التي يكون عليها المعتمرون تجعلهم يقبلون هذه الرسائل ويستنبطونها.

عاد الأمر إلى ما كان عليه عند رجوع الأمير إلى منزله، والناس في اعتمارهم. وفي الغداة ترى الناس في ثوب العيد "يتصافحون ويتهادون الدعاء والتغافر". فيجدّد الثوب المعتمر تجديد الموسم له، ويعلن التفاعل عن الوحدة العضويّة الموطّدة.

إنّ رجبا عيد قديم من أعياد الخصب، يطلب فيه الغيث لينمو العشب، وتزدهر المراعي، وتكثر الماشية و"الميرة" التي يأتي بها المعتمرون إلى مكّة في الموسم،

---

111) انظر رمز فعل رَمَى في

(de) La Rocheterie (J), Le symbologie des rêves, Le corps humain, p. 120.

112) انظر رمز القفز في

Chevalier et Gheerbrant, p. 850.

113) ابن جبير، ص 130.

114) م. ن.، ص. ن.

وتنهل من المكان المقدّس بركة، فتتوفّر حيث تزرع[115]، إذ يعتقد بعض اليمنيّين :

"أنّهم متى أقاموا عن هذه الميرة ببلادهم تجدب، ويقع الموتان في مواشيهم وأنعامهم، وبوصولهم بها (إلى مكّة) تخصب بلادهم، وتقع البركة في أموالهم [..]. وقد اعتقدوا اعتقادًا صحيحًا أنّ البركة كلّها في هذه الميرة التي يجلبونها فيهم من ذلك في تجارة رابحة"[116].

حافظ الموسم على عناصر قديمة ونماذج أصليّة. وبدت السلطة فيه، كما هو الشأن في كلّ الأعياد، للرمز. فالأفضية العاديّة والأشياء المألوفة والحركات والهيئات والأقوال تصبح في العيد وحدات طقسيّة (ritèmes) [117] دالّة ورموزًا. وتكون في العيد السلطة للصُورة. والصورة تقوّض المظهر الدنيويّ، وتعلن عن المعنى الكامن فيما وراء الواقع. فبدا عالم العمرة عالم التمثّل والهيام. ورجب في النصّ مَوسم ينهل من الزمن الميثيّ، ويؤسّس الزمن الوجوديّ باعتباره أنموذجه المثاليّ. ويتجلّى الزمني (le temporel) في هذا الموسم، وكأنّه هاجس الإنسان الذي يرفض مسيرة الزمن على نسق رتيب مضن. إنّه في حاجة إلى زمن متميّز عظيم مقدّس ينتشله من هشاشة تفرضها الأيام العاديّة [118].

وعالم العمرة في النصّ عالم مقدّس يتحوّل فيه المعتمر تحوّلا صوفيّا يخلّصه من نقصه الأنطولوجيّ ودنيويّته المأسويّة، ويجعله في حالة انفعاليّة هياميّة، ينكشف له فيها عالم السماء بنوره المتجلّي في الهلال والنار والشمع والسراج والخيل والفارس والحربة والسيف والملك.

أمّا ليلة الموسم، ففيها "الجيشان" الضروريّ في كلّ عيد، فعن طريق محاكاة الفوضى ازدحاما وصراعا وقربانا، تتخلّص المجموعة من العنف[119] الذي يصدع الوحدة، ويقهر الانسجام، فيكون العيد بانيا لليوميّ محقّقا له، ويكون

---

115) ابن جبير، ص 136-137، وهذه الميرة "أطعمة كالحنطة وسائر الحبوب إلى اللوبياء إلى ما دونها و[..] السمن والعسل والزبيب واللوز ..."

116) م.ن. ص 132-133.

117) قاس البنيويون الوحدات الطقسيّة (ritèmes) كما فعلوا بالنسبة إلى الوحدات الذوقية (gustèmes) والارتدائية (vestèmes) على الصواتم لأنّهم اعتبروا الطقس نَسَقًا كليّا (système total) تكوّنه طقوس نسقيّة فرعيّة تتكوّن بدورها من وحدات طقسيّة والطقسُ نسقًا يقوم على الترميز. انظر مثلاً Rivière (CP), Socio-anthropologie des religions, Armand Colin, Paris, 2005, Troisième partie, chapitre 6, le rite en théorie.

118) انظر ما جاء في الزمان في : Vander Leuw (G), La religion dans son essence et ses manifestations, Payot, Paris, 1955, pp. 378-380.

119) انظر ما جاء في الأزمة المحاكاتية للعنف في : Girard (R), La violence et le sacré, Grasset, Paris, 1972.

الاحتفال عنصرا يضاعف التفاعل الاجتماعي، ويوطّد التواصل ويمدّ المجموعة بالمثال الجماعيّ فكأنّ المجتمع يحتفل بذاته(120).

سهام الدّبابي الميساوي

المصادر والمراجع

آل ياسين (محمّد حسن)، معجم النبات والزراعة، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1987.

ابن الأنباري (أبو بكر محمّد بن القاسم)، شرح القصائد السبع الطوال، [تحقيق عبد السلام هارون]، دار المعارف بمصر، 1963.

ابن جبير (أبو الحسن محمّد بن أحمد)، الرّحلة، مطبعة بريل، لندن، 1907.

ابن رجب الحنبلي (عبد الرحمان بن أحمد)، لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف [تحقيق خالد بن محمّد بن عثمان] مكتبة الصفا، القاهرة، 2002.

ابن عاشور (الطاهر)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.

ابن فارس (أبو الحسن بن فارس بن زكريا)، معجم مقاييس اللغة، دار إحياء التراث، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1366 هـ.

ابن قتيبة (أبو محمّد عبد الله بن مسلم)، كتاب الأنواء، طبعة حيرباد الهند، 1956.

ابن كثير (عماد الدين أبو الفدا)، تفسير القرآن العظيم، دار صادر، بيروت، 2003.

-ابن منظور (محمّد بن مكرم بن علي جمال الدين أبو الفضل)، لسان العرب المحيط، بيروت، دار لسان العرب، د.ت.

-الأزرقي (أبو الوليد محمّد بن عبد الله)، أخبار مكّة وما جاء فيها من الآثار، [تحقيق رشدي الصالح ملحسن]، دار الأندلس، مدريد، د. ت.

البخاري (أبو عبد الله) (الإمام)، الجامع الصحيح، دار صادر، بيروت، 2004.

الجزيري (عبد الرحمان)، الفقه على المذاهب الأربعة، دار الفكر، بيروت، 1986.

جعيّط (هشام)، السيرة النبوية، تاريخيّة الدعوة المحمّدية في مكّة، دار الطليعة، بيروت، 2007.

حمّور (عرفان محمّد)، مواسم العرب الكبرى، مؤسّسة الرحاب الحديثة، بيروت، 1999.

الدبّابي الميساوي (سهام)، الطعام والشراب في التراث العربي، منشورات كليّة الآداب والفنون والإنسانيات، منوبة، 2008.

دلو (برهان الدين)، جزيرة العرب قبل الإسلام، دار الفارابي، بيروت، 1989.

الزبيدي (محبّ الدين أبو الفيض محمّد مرتضى)، تاج العروس في جواهر القاموس، بيروت، دار الفكر، 1994.

الفرّاء (أبو زكرياء يحي)، الأيّام والليالي والشهور، [تحقيق إبراهيم الأبياري]، دار الكتب الإسلامية، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني بيروت، 1980.

فريحة (أنيس)، أسماء الأشهر في العربية ومعانيها، دار العلم للملايين، بيروت، 1952.

الماجدي (خزعبل)، بخور الآلهة، الأهلية للنشر، عمّان، 1998.

الأب مرمجي الدومنيكي، "الحجّ والرقص"، المشرق، 27، 1929.

المرزوقي (أبو علي أحمد بن محمّد)، كتاب الأزمنة والأمكنة، [تحقيق محمّد نايف الدليمي]، عالم الكتب، بيروت، 2002.

مسلم (بن الحجّاج) (الإمام)، الجامع الصحيح، دار صادر، بيروت، 2004.

وجدي (محمّد فريد)، دائرة معارف القرن العشرين، بيروت، 1971.

علي (جوّاد)، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جامعة بغداد، 1993.

---

120) تلك هي فكرة دوركايم في العيد فقد ألحّ على وظيفته الاجتماعيّة : Durkheim (E), Les formes élémentaires de la vie religieuse, Librairie française, Paris, 1991, pp. 586, 640, 701-703.

Bachelard (G), La flamme d'une chandelle, PUF, Paris, 1961.
- L'air et les songes, José Corti, Paris, 1943.
- La terre et les rêveries de la volonté, CERES, Tunis, 1996.
Caillois (R), L'homme et le sacré, Gallimard, Paris, 1976.
- « La fête » in Le collège de Sociologie, Gallimard, Paris, 1979, pp. 475-521.
Chabbi (J), Le Seigneur des tribus, L'Islam de Mahomet, Noêsis, Paris, 1997.
J. Chelhod (J), Le Sacrifice chez les arabes, Presses Universitaires de France, Paris, 1955.
Chevalier (J) et Gheerbrant (A), Dictionnaire des symboles, Robert Laffont/Jupiter, Paris, 1982.
Durkheim (E), Les formes élémentaires de la vie religieuse, Librairie française, Paris, 1991.
Duvignaud (J), Fêtes et civilisations, Actes Sud, 1973.
Eliade (M), Traité d'histoire des religions, Payot, 1949.
- Le Sacré et le profane, Gallimard, Paris, 1957.
- Le mythe de l'éternel retour, Gallimard, Paris, 1969.
Encyclopédie des symboles, La Pachothèque, Paris, 1989.
Gaudefroy-Demombynes (M), Le pèlerinage à la Mekke, Étude d'histoire religieuse, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1923.
Girard (R), La violence et le sacré, Grasset, Paris, 1972.
- Le don de rien, éssai d'anthropologie de la fête, Stok, Paris, 1977.
Henninger (J), Les fêtes de printemps chez les sémites et la pâque israélite, Librairie Le Coffre, Paris, 1974.
Julien (N), Dictionnaire des symboles, Marabout, Paris, 1989.
Jung (H.G), Problèmes de l'âme moderne, Buchet-Chastel, 1960.
- (de) la Rocheteire (J), Le corps humain, Imago, 1984.
Lagrange (M), Études sur les religions semitiques, Vidon Le Coffre, Paris, 1905.
Lenormant (F), Lettres assyriologiques, 1ère série, Paris, 1872.
Petit (M), «La lune en Cannan et Israël » in La lune, mythes et rites, Seuil, Paris, Coll. Soures Orientales, 1962.
Reik (TH), Le rituel, psychanalyse des fêtes religieuses, Denoël, Paris, 1974.
Rivière (Cl), Socio-anthropologie des religions, Armand Colin, 2005.
Romey (G), Dictionnaire de la symbolique, Albin Michel, Paris, 1997.
Vander Leuw (G), La religion dans son essence et ses manifestations, Payot, Paris, 1955.

Abstract

Ibn Jubayr décrit dans son récit de voyage La ^{c}omra de Rajab, premier mois du printemps. Cette fête était, avant l'Islam, séparée du Haj et concidait avec le mois de Nisàn d'où la ressemblance entre les rites de la ^{c}omra et ceux de la pâque juive qui était célébrée lorsque les hébreux étaient encore à l'état nomade.

Le texte d'Ibn Jubayr montre que la ^{c}omra de Rajab était à son époque la fête mekkoise par exelence. Le rituel montre bien qu'il s'agissait d'une fête du printemps célébrant la fécondité et la multiplication des troupeaux et agissant sur la nature en guise d'obtenir la pluie. Mais comme toute fête,

elle transportait les mekkois dans un temps mythique et dans un monde extraordinaire, permettant le renouvellement du quotidien banal et le renforcement du corps social.
Par ailleurs, ce mawsim, permettait au souverain de paraître entant que corps religieux et de théâtraliser un pouvoir fascinant et redoutable renforcé par la fête.

ملـحـق

15 شهر رجب الفرد عرّفنا الله بركته

استهلّ هلاله ليلة الخميس الموفي عشرين لشهر اكتوبر بشهادة خلق

كثير من الحجاج المجاورين والاشراف اهل مكّة ذكروا انهم راوه بطريق

العمرة ومن جبل قُعَيْقعان وجبل ابي قُبَيس فثبتت شهادتهم بذلك

عند الامير والقاضي واما من المسجد الحرام فلم يبصرْه احد، وهذا

20 الشهر المبارك عند اهل مكّة موسم من المواسم المعظّمة وهو اكبر اعيادهم

ولم يزالوا على ذلك قديما وحديثا يتوارثه خَلَف عن سَلَف متصلا

ميراث ذلك في الجاهلية لانهم كانوا يسمّونه منْصل الاسنّة وهو احد
70 الاشهر الحرم وكانوا يحرّمون القتال فيه وهو شهر الله الاصمّ كما جاء في
الحديث عن رسول الله صلعم والعُمْرة الرجبيّة عندهم أُخْت الوقفة العرفيّة
لانهم يحتفلون لها الاحتفال الذى لم يُسمَع بمثله ويبادر اليها اهل
الجهات المتّصلة بها فيجتمع لها خلق عظيم لا يحصيهم الا الله عز وجل 5
فمن لم يشاهدها بمكّة لم يشاهد مرأى يستهدى ذكره غرابةً وعجبا
شاهدنا من ذلك امرا يعجز الوصف عنه والمقصود منه الليلة التى
يستهلّ فيها الهلال مع صبيحتهاa ويقع الاستعداد لها من قبل ذلك
بايّام فابصرنا من ذلك ما نَصِف بعضه على جهة الاختصار وذلك انّا
عاينّا شوارع مكّة وازقّتها من عصر يوم الاربعاء وهي العشيّة التى ارتُقب 10
فيها الهلال قد امتلأت هوادجَ مشدودة على الابل مكسوّة بانواع كساء
الحرير وغيرها من ثياب الكتّان الرفيعة بحسب سعة احوال اربابها ووفرهمb
كلٌّ يتأنّق ويحتفل بقدر استطاعته فخرجوا في الخروج الى التنعيم
ميقات المعتمرين فسالت تلكc الهوادج في ابطح مكّة وشعابها والابل
قد زُيّنت تحتها بانواع التزيين وأُشْعرت بغير هدى بقلائد رائقة المنظر 15
من الحرير وغيره وربّما فضلت الاستار التى على الهوادج حتى تسحب
اذيالها على الارض ومن اغرب ما شاهدنا من ذلك هودجُ الشريفة
جُمعة بنت فُلَيتة عمّة الامير مُكْثِر فانّ اذيال ستره كانت تسحب على
الارض انسحابا وغيرهُ من هوادجِ حرم الامير وحرم قُوّاده الى غير ذلك
من هوادج لم نستطع تقييد عدّتها عجزًا عن الاحصاء فكانت تلوح 20
على ظهور الابل كالقباب المضروبة فيخيّل للناظر اليها انها محلّة قد

---

a) MS. صبيحتيا. b) ووفرهم conjecture of Wright; MS. ووفرهم..
c) MS. بتلك (sic); Balawî, imitating this passage, writes فمن هوادج تسيل في اباطح مكة. Therefore we cannot read بتلك and omit في.

ضربت أبنيتها من كلّ لون رائق ولم يبق ليلة الخميس المذكور بمكّة الّا مَنْ خرج للعمرة من اهلها ومن المجاورين وكُنّا في جملة من خرج ابتغاء بركة الليلة العظيمة فكدنا لا نتخلّص الى مسجد عائشة من الزحام وانسداد ثنيّات الطريق بالهوادج والنيرانُ قد أُشعلت
5 بحافتى الطريق كلّه والشمع يتقد بين ايدى الابل التى عليها هوادجُ مَنْ يشار اليه^(a) من عقائل نساء مكّة فلمّا قضينا العمرة وطُفنا وجئنا للسعى بين الصفا والمروة وقد مضى هَدْءٌ من الليل ابصرناه كلّه سُرُجا ونيرانا وقد غصّ بالساعين والساعيات على هوادجهنّ فكنّا لا نتخلّص الّا بين هوادجهنّ وبين قوائم الابل لكثرة الزحام واصطكاك الهوادج
10 بعضها على بعض فعاينّا ليلة هى اغرب ليالى الدنيا فمن لم يعاين ذلك لم يعاين عجبا يحدّث به ولا عجبا يذكّره مرأى الحشر يومَ القيمة لكثرة الخلائق فيه مُحْرِمين ملبّين داعين، الى الله عز وجل ضارعين 71
والجبال المكرّمة التى بحافتى الطريق تجيبهم بصداها حتى سُكّت المسامع، وسُكبت من هول تلك المعاينة المدامع، وذابت القلوب
15 الخواشع، وفى تلك الليلة ملئ المسجد الحرام كلّه سُرُجا فتلألأ نورا وعند ثبوت رؤية الهلال عند الامير امر بضرب الطبول والدبادب والبوقات إشعارًا بانّها ليلة الموسم، فلمّا كانت صبيحة ليلة الخميس خرج الى العمرة فى احتفال لم يُسْمع بمثله احتشد له اهل مكّة عن بكرة ابيهم فخرجوا على مراتبهم قبيلةً قبيلةً وحارةً حارةً شاكين فى الأسلحة فُرسانًا
20 ورجّالة فاجتمع منهم عدد لا يحصى كثرةً يتعجّب المعاين لهم لوفور عددهم فلو انّهم من بلاد جمّة لكانوا عجبا فكيف وهم من بلد واحد وهذا ادلّ الدلائل على بركة البلد فكانوا يخرجون على ترتيب عجيب

a) اليه, so the MS. Wright proposed اليها.

فالفرسان منهم يخرجون بخيلهم ويلعبون بالأسلحة عليها والرجّالة
يتواثبون ويتثاقفون بالاسلحة فى أيديهم حرابا وسيوفا وحجَفا وهم يظهرون
التطاعُن بعضهم لبعض والتضارُب بالسيوف والمدافعة بالحجف التى
يستجنّون بها واظهروا من الحذق بالثقاف كلّ امر مستغرب وكانوا يرمون
بالحراب الى الهواء ويبادرون اليها تلقّفا بايديهم وهى قد تصوّبت اسنّتها 5
على رؤسهم وهم فى زحام لا يمكن فيه المجال وربّما رمى بعضهم بالسيوف
فى الهواء فيتلقّونها قبضًا على قوائمها كانها لم تفارق ايديهم الى ان خرج
الامير يزحف بين قوّاده وابناؤه امامه وقد قربوا من الشباب والرايات
تخفق امامه والطبول والدبادب بين يديه، والسكينة تفيض عليه،
وقد امتلأت الجبال والطُرق والثنيّات بالنظّارة من جميع المجاورين فلمّا 10
انتهى الى الميقات وقضى غرضه اخذ فى الرجوع وقد ترتّب العسكران[a]
بين يديه على تعبيتهم ومراتبهم والرجّالة على الصفة المذكورة من التجاوُل
وقد ركب جملةٌ من اعراب البوادى نُجُبًا صُهْبًا لم يُرَ اجمل منظرا
منها وركّابها يسابقون الخيل بها بين يدى الامير رافعين اصواتهم بالدعاء
له والثناء عليه الى ان وصل المسجد الحرام فطاف بالكعبة والقرّاء امامه 15
والمؤذّن الزمزمىُّ يغرّد فى سطح قبّة زمزم رافعا عقيرته بتهنئته بالموسم
والثناء عليه والدعاء له على العادة فلمّا فرغ من الطواف صلّى عند
72 الملتزَم ثم جاء الى المقام وصلّى خلفه وقد أُخْرج له من الكعبة ووضع
فى قبّته الخشبيّة التى يصلّى خلفها فلمّا فرغ من صلاته رُفعت له القبّة
عن المقام فاستلمه وتمسّح به ثم أُعيدت القبّة عليه واخذ فى الخروج 20
على باب الصفا الى المسعى واجْفل بين يديه فسعى راكبا والقوّاد
مطيفون به والرجّالة الحرّابة امامه فلمّا فرغ من السعى استلّت السيوف

---

a) MS. العسكرين.

امامه واحدقت الأشياع به وتوجّه الى منزله على هذه الحالة الهائلة
مزحوفا به وبقى للسعى يومه ذلك يموج بالساعين والساعيات فلمّا
كان اليوم الثانى وهو يوم الجمعة كان طريق العمرة فى العمارة قريبا من
امسه راكبين وماشين رجالا ونساء والنساء الماشيات المتأجّرات كثيرة
يسابقن الرجال فى تلك السبيل المباركة تقبّل الله من جميعهم بمنّه
وفى اثناء ذلك يلاقى الرجال بعضهم بعضا فيتصافحون ويتهادون الدعاء
والتغافر بينهم والنساء كذلك والكلّ منهم قد لبس افخر ثيابه واحتفل
احتفال اهل البلاد للاعياد واما اهل البلد الامين فهذا الموسم عيدهم
له يعدّون، وله يحتفلون، وفى المباهاة فيه يتنافسون، وله يعظّمون،

الراعي النميري شاكيا محاجّا

أحمد الخصخوصي
كلّيّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة
جامعة تونس

موجز البحث
يصف هذا البحث فنّا جديدا من فنون الشعر المعروفة، وهو شكوى السعاة والولاة"[1]. ويبيّن قيام القصيدة على وضعية حجاجيّة خلافيّة قوامها أطروحة مدحوضة تتجسّد في تصرّفات السعاة وممارسات الولاة وأخرى مدعومة تتجسم في مجمل ما يقدّمه الشاكي سواء على سبيل التصريح أو التلميح.

أجمع أهل الأدب على المنزلة الشعرية الرفيعة التي أدركها الراعي النميري[2]، واشتغلوا بشعره من جوانب شتىّ. فمنهم من اهتمّ بوصفه الإبل وجودة نعته إياها[3]؛ ومنهم من نظر إلى بديعه فنبّه إلى وفرته [4]؛ ومنهم من التفت إلى كثرة ما استشهد به المؤلفون في شعره "لتأكيد معنى أو تثبيت موضع أو تصحيح قاعدة"[5].

على أنّ من الجوانب التي تسترعي الانتباه أيضا ما أشار إليه محققا شعره نوري حمّودي القيسي وهلال ناجي في دراستهما التمهيدية[6]، حين اعتبرا أن راعي الإبل :

"قد استطاع أن يضيف فنّا جديدا إلى فنون الشعر المعروفة، وهو شكوى السعاة والولاة"[7].

---

1) نوري حمّودي القيسي وهلال ناجي، *شعر الراعي النميري*، 40 - 41.
2) قد عدّه ابن سلام الجمحي من شعراء الطبقة الأولى من الإسلاميين (*طبقات الشعراء الجاهليين والإسلاميين*، 173) واعتبره الأصبهاني شاعرا فحلا من شعراء الإسلام وقال فيه إضافة إلى ذلك : " وكان مقدّما مفضّلا" (الأصبهاني، *الأغاني*، 24 : 168)
3) الأصبهاني، *الأغاني*، 24 : 168)
4) قال فيه الجاحظ : " والراعي كثير البديع في شعره " (الجاحظ، *البيان والتبيين*، 4 : 56).
5) نوري حمّودي القيسي وهلال ناجي، *شعر الراعي النميري*، 38.
6) نوري حمّودي القيسي وهلال ناجي، *شعر الراعي النميري* (دراسة وتحقيق)، بغداد، مطبعة المجمع المجمع العراقي، 1400 هـ /1980م.
7) نوري حمّودي القيسي وهلال ناجي، *شعر الراعي النميري*، 40 - 41.

والواقع أنّ هذا الفنّ يلفت الانتباه لا من حيث الحيّز الذي احتلّه[8] فحسب أو الموقف الالتزاميّ الذي حكمه[9]، بل من جهة المقاربة التي يمكن أن تجرى عليه باعتبار أن القصيدتين اللاميّة والداليّة تتوفّر فيهما إجمالا مقوّمات الخطاب الحجاجيّ.

والحقّ أن القصيدتين المشار إليهما تستغرقان من الديوان عشره أو تزيدان. ذلك أنّ نسبتهما تقارب اثني عشر بالمائة[10] من مجمل ما أنشأه راعي الإبل.

مطلع القصيدة الأولى [الكامل] :

ما بال دفّك بالفراش مذيلا أقذى بعينك أم أردت رحيلا[11]

ومطلع القصيدة الثانية [البسيط] :

بان الأحبّة بالعهد الذي عهدوا فلا تمالك عن أرض لها قصدوا[12]

سنسعى، قدر ما نستطيع، إلى أن نلمّ بعدد من جوانب هاتين القصيدتين قياسا بالأنموذج الذي تنخرطان فيه مضمونيّا وأسلوبيّا. فالقطب الذي تدور حوله القصيدتان هو شكوى السعاة[13] والولاة[14]. وقد بيّن مبروك المنـّاعي أنّ الموقف الذي وقفه الرّاعي :

"إنما اتضح بعد الإسلام بالخصوص خلال القرن الأوّل وما تلاه وبدأ يظهر ظهوره الواضح بصورة موازية لتشكّل النّواة الأولى للنظام الماليّ في الدولة العربية منذ عهد عمر وعثمان ثم عهود الخلفاء فيما بعد "[15].

لكنّ ذلك الموقف، كما يبدو، راسخ الجذور في العصر الجاهليّ. يقول المؤلّف في ذلك :

"ولموقف التظلّم وجه آخر جدير بالدرس هو إظهار الشكوى وإعلان السخط إزاء سلوك التعسّف في الجباية والمحاباة في توزيع العطاء والرزق، بل تجاه فساد

---

8) يتمثّل ذلك في قصيدتين مطوّلتين تبلغ الأولى 92 بيتا، ويصل عدد أبيات الثانية إلى 63 بيتا.
9) تدلّ على ذلك عدة أمارات منها منطلقات القصيدتين ومضمونهما ومآلهما.
10) يصل عدد الأبيات التي اشتمل عليها شعر الراعي 1298 بيتا، تناول الشاعر غرض الشكوى ضمن قصيدتين يبلغ مجمل أبياتهما 155، وهو ما يجعل نسبتهما من الديوان تصل إلى 11,94 بالمائة.
11) نوري حمّودي القيسي وهلال ناجي، *شعر الراعي النميري*، 46.
12) نوري حمّودي القيسي وهلال ناجي، *شعر الراعي النميري*،82.
13) الذين يستعملون على الصدقات ويتولّوْن استخراجها من أصحابها، (لسان العرب، مادّة سعى).
14) وهم ولاة الصدقة، " ويقال لعامل الصدقات ساع" (*لسان العرب* مادّة سعى).
15) مبروك المنـّاعي، *الشعر والمال : بحث في آليات الإبداع الشعري عند العرب من الجاهلية إلى نهاية القرن III هـ / IXم*، 482.

السياسة المالية بمختلف أشكاله. وهو موقف يضرب بجذوره في الجاهلية وتظهر أمثلته القليلة الباقية من هذا العصر عند ثلّة من شعراء القبائل التي كانت مضاربها تقع في دائرة المناذرة بالخصوص فكانوا يفرضون عليها إتاوات يكرهونها على أدائها وكانت هي لا تذعن بسهولة بل تعلن التمرّد والعصيان كلّما لمست في نفسها قدرة على ذلك ممّا كان سببا هامّا من أسباب كثير من ((الأيّام)) التي تعرّضت فيها قبائل منطقة اليمامة والبحرين والجزيرة الفراتية لحملات المناذرة ((التأديبية)) ومما نجد شيئا من آثاره في معلّقة عمرو بن كلثوم " [16].

وقد ساق المؤلف أبياتا لعدد من الشعراء من أمثال يزيد بن الخذّاق الشنّي وجابر بن حني التغلبي[17].

وتقتضي الشكوى أطرافا معيّنة، فمنهم الشاكي سواء كان فردا أو جمعا، والمشكوّ وهم أساسا جامعو الزكاة، والمشكوّ إليه وهو صاحب السلطان باعتباره حاكما سياسيا أو مرجعا دينيا أو جامعا لكلتا الصفتين السياسية والدينية بصرف النظر عن مدى شرعيته، هذه الشرعية التي تبقى على العموم أمرا متنازعا عليه حسب الأطراف والأحوال والظروف.

وموضوع الشكوى هو التبرّم بأعمال هؤلاء السعاة وتناول تصرّفاتهم بالعرض والوصف والتقويم على سبيل الكشف والفضح والإدانة، وذلك بالاستناد إلى عدد من القرائن الواقعية والبراهين العقلية والحجج المنطقية التي تدعم القضيّة وتسندها وبالاعتماد على جملة من الأساليب التأثيرية لحمل المتقبّل على الاقتناع والتصديق والفعل فيه بصفته متلقيا على نحو يحمله على الإذعان والتسليم ويدفعه إلى القيام بعمل أو يهيئه للقيام بعمل بعد توجيه سلوكه توجيها موافقا لما سلّم به وأذعن له [18].

وتتمثل قضيّة الحال في قيام القصيدة على وضعية حجاجيّة خلافيّة قوامها أطروحة مدحوضة تتجسّد في تصرفات السعاة وممارسات الولاة وأخرى مدعومة تتجسم في مجمل ما يقدّمه الشاكي سواء على سبيل التصريح أو التلميح.

---

16) مبروك المناعي، *الشعر والمال : بحث في آليات الإبداع الشعري عند العرب من الجاهلية إلى نهاية القرن III هـ/ IXم*، 481.

17) مبروك المناعي، *الشعر والمال : بحث في آليات الإبداع الشعري عند العرب من الجاهلية إلى نهاية القرن III هـ/ IXم*، 482.

18) محمّد سالم ولد محمّد الأمين " مفهوم الحجاج عند برلمان وتطوّره في البلاغة المعاصرة"، *عالم الفكر*، (الكويت) المجلّد28، العدد 3، مارس 2000، 57.

على أنّ المشكوّ إليه، في الموضوع الّذي نحن بصدده، ليس في وضع صاحب الرأي المتردّد حتّى يكون إقناعه أمرا يسيرا، فعبد الملك بن مروان إذ يخاطبه الشاعر في الأمر، بحكم وضعه السياسي وبفعل مركزه الإداريّ، هو على نحو من الأنحاء نصير للأطروحة المدحوضة إذ يمثّله السعاة مبدئيا باعتبارهم امتدادا لإرادته نظريا على الأقلّ، فهم الّذين ينطقون باسمه وينفذون أوامره ويجبون الأموال لتتجمّع في خزينته، هذا زيادة على أنّ خامس خلفاء بني أميّة كان " ثقيل النفس"[19] على الراعي باعتبار أنّ قيسا كانت زبيريّة الهوى وكان عبد الملك تبعا لذلك "لا يسمع من شعراء مضر ولا يأذن لهم"[20]. من هنا أضحت مهمّة الشاعر أعسر وأدقّ وبات دوره أعنت وأشقّ لأنّ مسؤوليته لا تتمثّل في مجرّد الأداء والتبليغ، بل تتجسّم في إقناع المتلقّي بما يحمله الباثّ من أفكار وإغرائه بما يعرضه عليه ويرغّبه فيه من مواقف لتغيير رأيه ومتجهه وموقفه.

وبالعودة إلى الأنموذج الّذي تندرج فيه القصيدتان، يمكن أن نقول إنّ الشاعر اتّبع أنموذج الشكوى الّذي استنّه من قبله عدد من الشعراء من أمثال أبي المختار يزيد بن قيس بن يزيد بن الصعق الكلابي[21] وعمرو بن أحمر الباهلي[22] في رائيته المشهورة الّتي أوردها أبو زيد القرشي في جمهرته[23]. ويمكن أن نقول أيضا إنّ عبيد بن حصين - وهو الاسم الحقيقي لشاعرنا - قد استجاب إجمالا لمقتضيات الخطاب الحجاجيّ بمختلف مكوّناته وعناصره ومقوّماته بما فيه من مراكمة الحجج واتّخاذ موقف معلن من القضيّة المطروحة وعرض لأطروحة واضحة يسهل تقبّلها ودحضها جزئيّا أوكليّا، كما سعى الشاعر إلى تخيّر الحجج الملائمة للمقام والمقال والسياق والمتقبّل. وهو إلى ذلك عمد إلى البرهنة والاستدلال وإعلان المقصد وزعم الحياد وسعي إلى جعل الكلام ذا فتنة والبيان ذا

---

19) ابن سلام الجمحي، *طبقات الشعراء الجاهليين والإسلاميين*، 174.

20) الأصبهاني، *الأغاني*، 71 : 8.

21) البلاذري، *فتوح البلدان*، 377.

22) هو عمرو بن أحمر بن العمرّد بن عامر بن عبد شمس بن فراص بن معن بن أعصر بن قيس عيلان بن معد، أبو الخطّاب. وهو شاعر مخضرم، وأدرك أيّام عبد الملك بن مروان، له مدائح في عمر وعثمان وعليّ وخالد بن الوليد (الأصبهاني، *الأغاني*، 8 : 241-242). كان يتقدّم شعراء زمانه وعدّه ابن سلام في الطبقة الثانية من الإسلاميين (ابن سلام الجمحي، *طبقات الشعراء الجاهليين والإسلاميين*، 190 – 191) عاش نحو تسعين سنة وتوفي نحو 65هـ/685 م (الزركلي، *الأعلام*، 5 : 73).

23) أبو زيد القرشي، *جمهرة أشعار العرب*، 2 : 311 – 319

سحر، فقد أعلن قصده واعتبر مهمّته رسالة جديرة بهذه التسمية ليكون لها وقع هائل وتأثير حاسم. يقول الشاعر :

أبلغ أمير المؤمنين رسالة   شكوى إليك مظلّة وعويلا

فهو – إذ يبلغ المرجع الديني السياسي شكاة المجموعة الأليمة وتظلّمها الباكي – لا ينحاز – من وجهة نظره – إلى فئة معلومة ولا يتعصّب لموقف محدّد بقدر ما يصف "واقعا" لا مراء فيه وينشد "حقيقة" لا تنكر، فهو الواصف للأوضاع وصفا موضوعيا العارض للأحداث عرضا مجرّدا يصوّر فرق ما كان عليه الناس وما أضحوا عليه من تفرّق جماعة وتشتّت شمل وضرورة ارتحال وسوء حال يتجاوزهم ليشمل مواشيهم المصابة بتناقص أعدادها وجدب مراعيها وهزال أبدانها. يقول في ذلك :

أولـيّ أمـر الله إنّ عشيـــرتي   أمسى سوامُـهُمُ عـــزين فلولا
قطعوا اليمامة يطردون كأنّـهم   قــوم أصابوا ظالـمين قـتـيلا
يحدون جدبا مائلا أشـــــرافها   في كلّ مـنزلة يدعـن رعــيلا
حتّى إذا جمعت تخـيّر طرقها   وثنى الرعاء شكيرها المنحولا
وأتوا نساءهم بنـــــيب لم تدع   سود المحابس تحتـــهنّ فصيلا

وهكذا فثروة القوم في تحوّل ملكيتها واطّراد تناقصها ذاهبة إلى تلف آيلة إلى زوال وحالهم سائرة إلى فقر وعدم وطمأنينتهم صائرة إلى قلق وفزع وذعر وفرق حتّى لكأنّهم – في رحيلهم وجلائهم – من الظلمة المجرمين المقترفين لأعظم الآثام وأفدح الخطايا بما هي أكبر الكبائر وأخبث الشرور. ولا يتوقّف الأمر عند هذا الحدّ بل يتجاوزه فتنتزع منهم سمان الإبل وخيارها وتترك لهم الصغار المهازيل ينقلبون بها دون فصلان تتبعها أو حواش ترافقها. لقد تخيّر الشاعر حججه واستمدّها من مجال المعاناة الأليمة فكثّف معجما دالاّ على عدم استواء الوضع وقلّة اعتدال الحال [24]، لكنّه كان يألم مثلما يألم قومه ويأمل مثلما يأملون في ردع السعاة عبر إقناع الخليفة.

وما هي إلاّ أن يلتفت الشاعر إلى عشيرته يصف وضعها ويصوّر حالها فيلفي التناقض صارخا بين ما التزمت به من جهة وما عوملت به من جهة ثانية، فقوم الراعي – بالنظر إلى القيم المستدعاة – موحّدون مخلصون ملتزمون بتعاليم

24) من العبارات الداخلة في ذلك السجلّ المعجمي : عزين فلولا (جماعات متفرقة) – يطردون (يلاحقون) – حدبا مائلا أشرافها (مهزولة ضعيفة وأسنمتها مائلة غير معتدلة) – شكيرها المنحولا (فصيلها الهزيل).

الإسلام يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة فضلا عن أنّهم "عرب"، وهذه الصفة من شأنّها أن تجعلهم مقدّمين لدى بني أميّة – مبدئيا على الأقلّ – باعتبار أن دولتهم "عربية أعرابية" [25]. يقول الراعي معرّفا مذكّرا منبّها :

أوليّ أمـــر الله إنّا مــعشر	حـنفاء نسجد بكرة وأصيلا
عرب نـــرى لله في أموالنا	حـقّ الزكاة منـزّلا تـنـزيلا
قوم على الإسلام لما يمنعوا	ما عونهم ويضيّعوا التهليلا

ولا بدّ منطقيا من أن يقع نوع من الاعتدال على نحو أو آخر بين ما على الرعيّة من واجبات وما لها من حقوق، وكأنّ غاية المطلوب حدّ أدنى من التعامل المنصف القائم على نوع من التوازن الإيجابي بين طرفي المعادلة الاجتماعيّين : السلطة الإدارية من ناحية والمجتمع الأهلي من ناحية أخرى بما لا يخلّ بالنظام ولا يهدّد العمران ولا ينال من طبيعة الاجتماع الإنساني، فلا يهيمن المجتمع على الإدارة حتّى لا يختلّ النظام وتنفتح أبواب الفوضى على مصاريعها، ولا يطغى الجهاز الإداري على المجتمع حتّى يجثم على صدره ويشلّ حركته ويكتم أنفاسه ويحلّ الاستبداد بما هو تحكم واستغلال من شأنّهما أن يربكا أسباب الحياة ويخلاّ بتوازنها.

ولا يلبث الشاعر تبعا لذلك أن يستقلّ الأسلوب الإنشائي يكرّره فيدعو أمير المؤمنين ليحمله على الفعل إنشاء لواقع جديد يقوم على أنقاض واقع سلبي لا بدّ من أن ينقض. يقول الراعي في هذا الشأن :

فـادفع مظالم عـــيّلـت أبناءنا	عنـّا وأنـــقذ شلونا المأكولا
فنرى عطـــية ذاك أن أعطيته	من ربّـــنا فضلا ومنك جزيـلا
أنت الخـــــــليفة حلمه وفعاله	وإذا أردت لظالم تـــــــنكيلا
وأبوك ضارب بالمديـــنة وحده	قوما همُ جعلوا الجميع شـكولا
قتلوا ابن عفّان الخليفة محرما	ودعا فلم أر مثله مخـذولا
فتصدّعت من بعد ذاك عصاهُمُ	شقـــقا وأصبح سيفهم مسلولا
حتّى إذا استعرت عجاجة فـتنة	عمـــــياء كان كتابها مفعولا
وزنت أمـــيّة أمرها فدعت له	من لم يكـن غمرا ولا مجـهولا
مروان أحـــــزمها إذا نزلت به	حدب الأمور وخيرها مسؤولا
أزْمان رفــع بالمديــنة ذيــــله	ولقد رأى زرعا بـــها ونخيلا
وديار مــلك خرّبــتها فـتـنة	ومشيّـدا فيـــه الحمام ظليلا

---

25) كان بنو مروان يقدمون العنصر العربي ويحتفون به عامّة ولذلك قيل : "... ودولة بني مروان عربية أعرابية " (الجاحظ، *البيان والتبيين* : 366 : 3)

والواقع أنّ راعي الإبل قد استعمل خلال هذه الأبيات الّتي تبدو أعلق بالمدح حججا متنوّعة كالحجّة المنطقيّة المعتمدة على القياس، فالخليفة مطالب بنصر الشاكين حتّى يشكروا فضله، ولا بدّ لصاحب السلطة من أن يستجيب لذلك الطلب حتّى يناسب فعله شخصه ويلائم مركزه وتشرّف ممارسته وظيفته ويأتي ما ينتظر منه ويكون وفيّا للمحتد الكريم والشرف الأثيل، ذلك أنّ والده مروان بن الحكم نهض بالمسؤولية وحارب الظلم، وأحرى بقوم انتصروا للخليفة المظلوم أنّ يستجيبوا لشكوى المجموعة وهي المظلومة بدورها. ولئن اختلف مظهر الظلم إذ كان في قضيّة عثمان بن عفّان سياسيا وأضحى في قضيّة الحال اقتصاديا اجتماعيا فإنّ المآل ربّما كان واحدا باعتبار أنّ البغي مشنوء[26] وأنّ الجور أيّا كان مظهره وخيم المرتع[27] خطير العواقب[28]. ولا يخفى أنّ هذا التذكير بمثل تلك الحادثة التاريخية[29] يمثّل مسألة حسّاسة من شأنها أن تجعل الخليفة أكثر تقبّلا من الناحية النفسية [30] وأوفى استعدادا من الناحية الذهنية لا سيّما أنّ مثل ذلك القياس من شأنه أن يجسّم المفهوم ويُقرّب المعنى ولو بصورة ضمنيّة مضمرة. ومن بين الحجج المنطقيّة الّتي أوردها الشاعر في معرض دفاعه عن بني عشيرته حجّة ربط السبب بالنتيجة، فالشاعر يرى أن نصرة الحاكم للقوم من أوكد الضّرورات لأنّهم ظلموا ولم تعد لهم حرمة مادّية ولا معنوية، فقد سلبت أموالهم وأتلفت أبدانهم وخلعت أفئدتهم وذهبت عقولهم. يقول راعي الإبل :

من عامل منهم إذا غـيّـــبته	غالى يريد خيانة وغلولا
جرب الأمانة لو أحطت بفعله	لتركت منه طابقا مفصولا
وأتاهمُ يحيى فشدّ علـــــيهمُ	عقدا يراه المسلمون ثـقيلا

26) قال الشاعر في كراهة البغي :
وكان البغي مكروها وقول الجهل منتحما
(الأعشى، *الديوان*، 194).

27) يبدو أنّ مثل هذا المعنى متداول في الشعر عامّة، من ذلك قول بعضهم :
ولا تسبق إلى أحد ببغي فإنّ البغي مصرعه وخيم
ومنه قول غيره : بغيت فلم تقع إلا صريعا كذلك البغي يصرع كلّ باغي
(ابن عبد ربّه، *العقد الفريد*، 320 : 2).
وقد تناول ابن خلدون مثل هذه المسألة فنبّه إلى انعكاسات الظلم السلبية على المجتمع وتأثيره السيئ في الاقتصاد. (ابن خلدون، *المقدّمة*، 316-317).

28) وقد تعرّض ابن خلدون لمفهوم الظلم وفصّل القول في مختلف مظاهره وعواقبه الوخيمة على الدول.(ابن خلدون، *المقدّمة*، 318-319).

29) طرح مقتل عثمان بن عفّان قضيّة شرعية دينية سياسية باعتبار أنّه " استحلّت منه الحرم الثلاث : حرمة البلد وحرمة الخلافة وحرمة الشهر الحرام " (الجاحظ، *البيان والتبيين*، 295 : 2-296).

30) يبدو أنّ بني أميّة عامّة حزنوا لمقتل عثمان وغضبوا له لاعتبارات عصبية، من ذلك أن رجلا سأل عبد الملك بن مروان قائلا وقد خاض الجلساء في مقتل ثالث الخلفاء الراشدين : " فما بلغ من حزنك عليه؟ قال : شغلني الغضب له عن الحزن عليه" (الجاحظ، *البيان والتبيين*، 321 : 2).

ومثل هذه الحجّة المنطقية القائمة على ربط السبب بالنتيجة هي الّتي يتناولها كذلك في قصيدته الدالية إذ يقول :

أزرى بأموالنا قوم أمرتهمُ — بالعدل فينا فما أبقوا وما قصدوا
نعطي الزكاة فما يرضى خطيبهمُ — حتّى تضاعف أضعافا لها عدد

على هذا النحو ساءت حال الرعيّة لأنّ الجباة لم يعدلوا ولا قسطوا وباتوا – في ما يعلن على وجه الاقتصار – المسؤولين عمّا لحق المجموعة الأهلية من حيف وضيق وأذى، وذلك بحكم نهمهم وفعل جشعهم الّذي تدلّ عليه مقادير الزكاة إذ تدفع باطلا أضعافا مضاعفة وفقا لأهواء الاستبداد والبغي ونوازع الاستغلال والفساد.

ولا يخفى أنّ إلقاء المسؤولية على كواهل الجباة دون غيرهم أسلوب من أساليب التنزيه للمسؤول الأوّل. بذلك يتمكّن الشاعر من مجال أوفر للتصرّف في القول ونشر الحديث في مخالفات السعاة وتجاوزاتهم كما يتمكّن من أن يكون أقرب إلى نفس الخليفة وأوفر حظا في استمالته حتى يكون إلى جانبه على سبيل الإسعاف والمناصرة. وقد زاد الشاعر على ذلك بأن جعله على قدر من المثاليّة. فهو العادل الآمر بالعدل وهم المخالفون لتعليماته المتنكّرون لتوصيّاته. ويذهب الشاعر مذهبا أبعد إذ يجعل الخليفة غير محيط بأعمال هؤلاء المخالفين ويتصوّر على سبيل الافتراض موقفه العمليّ، لو اطّلع على ما فعلوه إذ يتجاوز المحاسبة العادية ليصل إلى العقاب البدنيّ القاسي الّذي فيه ما فيه من التنكيل والانتقام؛ وذلك حرصا منه على تطبيق القوانين الشرعية لإنصاف المظلومين، وتمسّكا بالقيم الدينيّة بما هي مبادئ وإجراءات.

ومن جهة أخرى نجد أنّ الشاعر لا يخاطب متلقّي خطابه باسمه، ولعلّه، إذ يعرض عن هذا الأسلوب، يشعر، وإن على وجه التقريب، أنّ دور الاسم من الناحية الدلالية لا يتجاوز بصفة عامّة الوظيفة التمييزيّة، إذ يحيل على شخص دون غيره من الأشخاص. ومصداق ذلك أن عددا من النحاة والمناطقة يذهبون إلى أن اسم العلم بصفة عامّة " لا يفيد معنى، فهو خال من كلّ دلالة ولا معنى له من حيث الأوصاف وتنحصر وظيفته في الإحالة على شخص ما "[31]. ومن أجل ذلك نجد الشاعر يقبل على الأوصاف يجمعها ويحشدها ثم يوزّعها على مراحل خطابه. فعبد الملك بن مروان هو "الخليفة"[32]، وهو " أمير المؤمنين"[33]، وهو

31) عبد الله صولة، *الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبية*،194.
32) من ذلك قوله : إنّي حلفت على يمين برّة — لا أكذب اليوم الخليفة قيلا

" وليّ أمر الله"[34]، وهو "الإمام"[35]. بهذا يعمد الشاعر إلى الإطناب والترديد، ترديد يقصد به التشديد على وظيفة الخليفة. وذلك من أوْكد أساليب الحمل على التصديق في الخطاب الحجاجي. وفي هذه الطريقة ما فيها من تحميل للمسؤولية ضمني، لا سيّما أن الراعي يستقلّ الخطاب المباشر القائم على التوكيد معتمدا على ضمير المخاطب، كأن يقول " أنت الخليفة"[36] أو " أنت أميرها"[37]، وكأنّه يحصر مثل هذه الصفات في شخصه حصرا. وكما أنّ مثل هذه الصفات محصورة في شخص عبد الملك لا تتجاوزه إلى غيره، فإن المسؤولية بدورها مقصورة عليه لا تتعدّاه إلى سواه. ومثل هذا الأسلوب له من الناحية الحجاجيّة أبلغ الأثر، لا سيّما في مقامات المحادثة والخطاب والحوار والتفاعل[38]؛ " فلا يمكن أن يؤدّي اسم العلم الدور نفسه الّذي يؤدّيه محتواه الوصفي أو معيّنه[39] الجوهري، " وآية ذلك أنّ قولي لك ناصحا إيّاك بوجوب الانضباط في العمل "أطع زيدا" على افتراض أنّ زيدا رئيسك في العمل غير قولي "أطع رئيسك في العمل"، ذلك أنّ النتائج المترتّبة على كلا القولين قد يختلف بعضها عن بعض اختلافا جوهريا، إذ قد يكون للقول الأوّل من المعاني المستفادة من اسم "زيد" ما من شأنه أن يجعلني لا أدين له بالطاعة كأن يكون "زيد" إلى جانب كونه رئيسي في العمل شخصا غير كفء وعابثا وغير جادّ ومن المغضوب عليهم الخ، فيكون العدول عن اسمه إلى صفته ضامنا لنجاح الفاعلية الحجاجيّة ووجه الضمان La garantie أو قاعدة العبور La loi de passage من القول المعطى إلى نتيجته في اصطلاح الحجاجيين"[40].

ومن الحجج التي اعتمدها الشاعر حجة التعريف والحدّ. فبعد أن سبق التعريف بقوم الراعي بصفتهم عربا أقحاحا وباعتبارهم مسلمين عقيدة وعملا ينتقل الشّاعر إلى السلطة الدينيّة السياسيّة ممثّلة في الخلافة. فيذكّر بأنّها هبة من الله وفضل من ناحية، وبأنّها من ناحية أخرى تكليف منه ومسؤولية ملقاة على عاتق وليّ الأمر. يقول عبيد بن حصين ناشرا الحديث مفصّلا القول :

---

33) من ذلك قوله : يدعو أمير المؤمنين ودونه خرق تجرّ به الرياح ذيولا
34) مثال ذلك قوله : أوليّ أمر الله إنّا معشـر حنفاء نسجد بكرة وأصيلا
35) مثال ذلك قوله : وقلت ما لامرئ مثلي بأرضكمُ دون الإمام وخير الناس متّأد
36) من ذلك قوله : أنت الخليفة حلمه وفعاله وإذا أردت لظالم تنكيلا
37) من ذلك قوله : فأبوك سيّدها وأنت أميرها وأشدّها عند العزائم جولا
38) عبد الله صولة، *الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبية*، 197
39) عبد الله صولة، *الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبية*، 197
40)- عبد الله صولة، *الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبية*، 197

إنّ الخلافة من ربّي حباك بها	لم يصفها لك إلاّ الواحد الصمد
القابض الباسط الهادي لطاعته	في فتنة الناس إذ أهواؤهم قدد
والله أخرج من عمياء مظلمة	بحزم أمرك والآفاق تجتلد
أمرا رضيت به ثم اعتمدت له	واعلم بأنّ أمين الله معتمد
فأصبح اليوم في دار مباركة	عند المليك شهابا ضوؤه يقد

وما هي إلاّ أن يعود إلى المجموعة الأهلية ممثّلة في شخصه باعتباره سفيرا[41] لها وقد فوّضته النطق بلسانها والتعبير عن شواغلها. فما هو بالغفل النكرة ولا هو بمجهول السيرة أو مغمور الماضي. يقول في ذلك نافيا النفي القطعي ما قد وقع فيه غيره من تلجلج واضطراب وتردّد في اختيار أوضح المسالك وأسلم الطرائق :

ما زرت آل أبي خبيب وافدا	يوما أريتد لبيعتي تبديلا
ولا أتيت نجيده بن عويمر	أبغي الهدى فيزيدني تضليلا
من نعمة الرحمان لا من حيلتي	أنّي أعدّ له عليّ فضولا
أزمان قومي والجماعة كالذي	لزم الرحالة أن تميل مميلا
وتركت كلّ منافق متقلّب	وجد التلاتل دينه مدخولا
ذخر الحقيبة ما تزال قلوصه	بين الخوارج هزّة وذميلا
من كلّهم أمسى ألمّ ببيعه	مسح الأكفّ تعاور المنديلا

وهو إذ يصف موقفه ويتبعه بموقف قومه الّذين لم يتّبعوا عبد الله بن الزبير[42] وقد أعلن خلافته بالحجاز ولا اختلفوا إلى نجدة بن عامر[43] وقد شقّ

---

41) أحمد الشايب، "ملحمة الراعي" *مجلة كليّة الآداب* (القاهرة)، عدد 1 ،سنة 1951، 24.

42) أبو بكر عبد الله بن الزبير بن العوّام القرشي الأسدي، بويع له بالخلافة سنة 64 للهجرة عقيب موت يزيد، فحكم تسع سنوات خليفة على مصر والحجاز وخراسان والعراق وأكثر الشام. قتله الحجّاج بمكة نحو سنة 73 للهجرة (*الأغاني*، 208 : 14، *وفيات الأعيان*، 71 : 3، *الأعلام* 218 : 4). وجدناه يكنّى بأبي بكر في مقامات التقدير والتوقير (الجاحظ، *البيان والتبيين* 301 : 1، التوحيدي، *الإمتاع والمؤانسة*، 182 : 2) وألفيناه يكنّى بأبي خبيب لدى عدد من الشعراء الذين يتعمّدون إظهار مناوأتهم له لا سيّما بحضرة عبد الملك بن مروان، ذلك ما فعله راعي الإبل في قصيدته الدالية وكذلك ما فعله جرير حين أذن له عبد الملك بن مروان بإنشاد قصيدته الحائيّة التي اعتمد فيها على ابن الزبير وقال :
دعوت الملحدين أبا خبيب جماحا هل شفيت من الجماح
(*الديوان*، 90)
وذلك ما فعله أيضا عبد الله بن فضالة حين هجاه بأبيات منها قوله :
أرى الحاجات عند أبي خبيب نكدن ولا أميّة بالبلاد
(الأصبهاني ،*الأغاني*، 20 : 1).

43) هو نجدة بن عامر الحنفي وقيل عاصم الحنفي، كان ممّن خرج مع ابن الزبير ثم فارقه هو ونافع بن الأزرق من الخوارج فصار نافع إلى البصرة ونجدة إلى اليمامة سنة 64 للهجرة (الشهرستاني، *الملل والنحل*، 165 : 1، الطبري، *تاريخ الرسل والملوك*، 56 : 7 -57 ثم سار إلى الطائف ثم سار إلى

عصا الطاعة. وذلك أن أقسم على ما يقول يمينا [44] خالصة نافيا عن نفسه ورهطه التهمتين الزبيريّة والخارجيّة مؤكّدا التزامه المبدئيّ والعمليّ ماضيا وحاضرا، بما اعتبره شرعية دينية سياسية مسنودة بخلفية مذهبية[45] أثيرة لبني أمية قوامها أن الخلافة سارت إليهم لقدر قدره الله لهم دون غيرهم، وزاد على ذلك بأن أبرز مناوأته لآل الزبير وجماعة نجده ابن عامر الحنفي، وذلك بتكنية عبد الله بن الزبير بكنية دون غيرها[46] وتصغير نجدة وأبيه تحقيرا لهما وإزراء بهما.

ويمكن القول في الجملة إنّ الشاعر قد استدعى عددا من القيم المختلفة، فقد حشد القيم المحسوسة عامّة وركّز اهتمامه بصفة خاصّة على الاستقامة والأمانة والتقوى وعلى القيم المجرّدة وفي مقدّمتها الوفاء، إضافة إلى القيم الكونية كالحقّ والمعروف والخير.

وقد ركّز بصفة خاصّة على حجة السلطة الدينية فاعتمد على القرآن وأحكامه الملزمة لكلّ الأطراف، واستند إلى طاقته التأثيرية والرمزية بما هي لغة وبيان وصور وإيحاءات وسحر وإعجاز. فالسجلّ المعجمي زاخر بالتعابير الدينية [47] سواء أكانت عبارات مفردة أم مركبات إضافية أو نعتية أو إسنادية أم

البحرين ووجّه إليه مصعب بن الزبير بخيل بعد خيل فهزمه وقد ظلّ خمس سنوات هو وعماله بالبحرين واليمامة وعمان وهجر والعرض، فلمّا نقمت عليه الخوارج خلعوه، وكان يسمّى أمير المؤمنين، وأقاموا أبا فديك الخارجي، وذلك سنة 72 (وهو عبد الله بن ثور بن سلمة من بني سعد قيس من بكر وائل) فغلب أبو فديك على البحرين وقتل نجدة في تلك السنة، وإليه تنسب النجدات العامرية.

44) يقول في ذلك :

إني حلفت على يمين برّة   لا أكذب اليوم الخليفة قيلا

45) والمقصود بها الجبرية أو المجبرة (انظر القاضي عبد الجبار، *المغني في أبواب التوحيد والعدل*، 4 : 8).

46) وقد ورد قول بعضهم فيه : أبو خبيب عبد الله بن الزبير، كان يكنّى أبا بكر، وخبيب ابن له أكبر ولده، ولم يكن يكنّيه به إلا من ذمّه ليجعله كاللقب له. (الأصبهاني، *الأغاني*، 20 : 1).

47) عددنا مثل هذه العبارات في القسم المتعلق بالشكوى فوجدناها تمثّل حوالي 23,5 بالمائة أي ما يقارب الربع من مجمل الكلمات المختلفة المضمّنة بهذا القسم، مع الملاحظ أنّه توجد في عدد من المواطن ما يمكن أن يعبّر عنه بالكثافات الموضعية كذكر أسماء الله الحسنى ست مرات في بيتين متتاليين (البيتان 50 و51 من الدالية) " ربي، الواحد، الصمد، القابض، الباسط، الهادي" أو إيراد جمل كاملة مشحونة بالعبارات الدينية ومعانيها (مثلما هو الحال في الأبيات 48 و49 و50 من اللاميّة) وهو قوله :

أوليّ أمر الله إنّا معشر   حنفاء نسجد بكرة وأصيلا
عرب نرى له في أموالنا   حقّ الزكاة منزّلا تنزيلا
قوم على الإسلام لمّا يمنعوا   ما عونهم ويضيّعوا التهليلا

وتتجلى مثل هذه الغزارة خاصّة إذا قارنّاها بعدد العبارات التي استعملها عمرو بن أحمر الباهلي في قصيدته الرائية المشهورة، ذلك أنّ عددها لا يتجاوز تسعة بالمائة من مجمل الكلمات المستعملة في قسم الشكوى (أبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب، 2 : 311-319.

جملا، فهذا السجلّ يشمل موادّ وبنى ساهمت في نسج سَدَى القصيدة ولحمتها وتطعيمهما كما ساهمت في تلوين نسيجها إلى حدّ أنّ ذلك الكمّ اللفظي المعتبر تحوّل، لغلبته وطغيانه، إلى نوع من الخطاب وجهته دينيّة معلومة وصيغته قرآنيّة مخصوصة.

أمّا وسائل التأثير فوافرة هي أيضا، ولعلّ المدح يمثّل إحدى هذه الوسائل رغم أنّه يقع موقع الحلقة الوسطى بين الإقناع العقلي والاستمالة العاطفية. فالمدح هو على نحو من الأنحاء نوع من التنـزيه، وهو بصورة من الصور ضرب من التزكية، وهو يدلّ على الموالاة السياسية ويعلن الالتزام بالشرعية الدينية، وفيه ما يهدّئ الخاطر ويريح النفس ويطمئن البال ويقرّ العين. على أنّ التنزيه لم يكن مفردة معزولة جاءت بها طفرة من الطفرات آنيّة، بل أورده الشاعر بصفته عنصرا من جملة من العناصر المتضافرة المتآلفة في إطار خطّة خطاب لم تخل من تدبير وإحكام. يقول مبروك المنّـاعي في مثل ذلك :

" وأبرز الشعراء الذين طوّروا موقف التظلّم من جور السياسة المالية في القرن الأوّل هو الراعي النميري. وقد كان هذا التطوير في اتّجاهين : أحدهما كمّي وهو إطالة الوقوف عند هذا المعنى والإفاضة في القول فيه، وثانيهما كيفيّ يتعلّق بخطّة الخطاب ويتمثّل في جعل الشاعر قصيدته ذات قسمين : قسم مدحيّ ينزّه فيه الخليفة ويظهر له ولاءه ونصحه فيبعد بذلك عن نفسه الشبهات ويضمن لها الحماية من غضبه، وقسم يرفع له فيه تقريرا مفصّلا عن مظاهر سوء تصرّف عمّاله وأشكال جورهم ويصف فيه سوء حال الناس نتيجة ذلك ويتظلّم باسمهم ".[48]

إلا أنّ أبرز هذه الوسائل تتمثّل -بصفة خاصّة- في الصور التي يثيرها الشاعر من حين لآخر في إطار من الشكوى الصادرة في أوّل الأمر عن ذاته الفردية بما هي بدن وفكر ووضع، فكلّ ذلك من شأنه أن يدرّ عليه العطف ويجلب إليه الشفقة، فقد تقدّمت به السنّ :

"حتّـى نحل جسمه وشاب شعره وتغيّر لونه ووهت قواه وخبا نشاطه وقلّت حركته وتفاقم الأمر بابتعاده عن وطنه حتّـى ركبته الهموم واعترته الهواجس خاصّة وقد حمّل نفسه رسالة وقلّدها مهمّة وعزم على قضاء حاجة أسرّها في نفسه وصمّم على أن لا يهدأ له بال ولا يلوي على شيء حتّـى يحكمها ويفرغ منها" [49]

---

48) مبروك المنّـاعي، *الشعر والمال : بحث في آليات الإبداع الشعري عند العرب من الجاهلية إلى نهاية القرن III هـ / IX م*، 488.

49) أحمد الخصخوصي، "شكوى السعاة والولاة من النشأة إلى آخر القرن الأوّل" *حوليات الجامعة التونسية*، عدد 47، سنة 2003، ص263.

باعتبارها من أوكد الضرورات. يقول في مجمل ما تقدّم :

أبلــغ أمير المـؤمنين رسـالة شكوى إلـيك مظلـّة وعـويلا
من نـازح كـثرت إليك همـومه لو يستـطـيع إلى اللقاء سـبيلا
طـال التـقلـّب والزمان ورابـه كسل ويـكـره أن يكون كسولا
وعلا المشـيب لداتـه ومضت لـه حقب نـقضن مريره المجدولا
فكأنّ أعـظـمه محــاجـن نـبعـة عوج قدمن فقد أردن نـحـولا
كـبقـيّـة الهـنديّ أمـسـى جفـنـه خَلَقا ولم يكن في العظام نكولا
تـغلى حديدتـه وتـنكـر لونـه عين رأته في الشباب صقـيلا
ألف الهموم وسـاده وتـجنّبت ريّان يصبح في المنام ثـقـيلا
وطوى الفؤاد على قضاء صريمة حذّاء واتـّخذ الزماع خلـيلا

وممّا يجعل هذه الشكوى مؤثرة أنّ حاله لم تكن في ما مضى من الأيّام على هذه الصورة من الفتور والكلال والعجز بعد أن أخذ الزمان يزحف عليه ويتهدّده بالبلى والتلف.

ويتـّخذ هذا الوضع الذي آل إليه صاحبنا بعدا يلامس المأساة لأنّه مفارق مفارقة بيّنة لما يتّصف به الشاعر من رباطة جأش وذكاء فؤاد وعلوّ همّة وحميّة نفس والتزام مبدئي تشغله شغلا وتؤرّقه أرقا لا يشعر به أحد من رفقته، وهو ما يجعل منه العزيز الّذي لا يستحقّ هوانا ولا مذلّة. يقول في مثل هذا الأمر :

تطاول الليل من همّ تضيّـفــنـي دون الأصارم لم يـشعر به أحد
إلا نـجـيّـة آراب تـقـلـّبـنـي كما تقلـّب في قرموصه الصَّردُ
في صدر ذي بدوات ما تزال له بزْلاء يعيـى بها الجثـّامة اللـبدُ
وعين مضطمر الكشحين أرّقــه همّ غـريـب ونـاوي حـاجـة أفد

ذلك ما جعل ابنته بدورها تنشغل وتهتمّ محاولة في خوف وإشفاق من المخاطر الّتي تتهدّد أباها أن تصرفه عمّا نوى فعله. يقول الراعي في ذلك :

لـمّا رأت ما ألاقي من مجمجمة هي النجيّ إذا ما صحبتي هجدوا
قامت خـليدة تـنـهاني فقلت لها إنّ المنـايا لـميقـات لـها عـدد
وقلت ما لامرئ مثلي بأرضِكُمُ دون الإمام وخـير النـاس متـّأد

ولا تلبث الشكوى أن تتّخذ مداها الأوفى وبعدها الجماعي اللذين يجعلان منها أمّ القضايا،فقد أضحى القوم بدورهم قلقين قلق الشاعر ملاقين لما هو ملاقيه وصاروا إلى فقْدٍ وفقر وخوف وفَرَق واضطراب وعجز وقيد وجبن وذلّ وعسر[50]. ثمّ إن الجباة لم يتوقفوا عند هذا الحدّ بل انتهجوا الشدّة بدلا من اللين وتوخّوا القسوة عوضا عن الرفق فأخضعوا الناس لشتّى أنواع العذاب :

" فهذه السياط الأصبحية المصنوعة من قِدّ ترتفع وتنحطّ على الأجسام التي غلّت قوائمها واحدودبت ظهورها ومزّقت جلودها وقطّعت حيازيمها وذهبت طوابق مفصولة وأعضاء مجزولة وأشلاء مأكولة وصار الناس بمثابة الطرائد ترمى والفرائس تفرى بمخالب وتنهش بأنياب "[51].

ومـمّا يضاعف من هذا الجانب المأسوي أنّ هذا المصير يجري لنمير، ونمير ليست كواحدة من القبائل، فهي جمرة من جمرات العرب، بل هي الجمرة الوحيدة الّتي لم تطفأ إذ لم تلن ولم تهن ولم تحالف على مرّ الأزمان أحدا من العرب. ومـمّا يزيد هذه المأساة شدّة وفظاعة أنّ عريف القوم وهو "القيّم والسيّد " [52] قد سلّطت عليه هو أيضا ألوان العذاب وأكره وأهين حتّى خُلِعَ فؤاده وطار عقله ونسي الأمانة وجلا وفرقا. وإنّ الواحد من النميريين - وهو من هو- لتفتكّ منه ركوبته حتّى يصبح بمثابة المقعد العاجز لا يستطيع تنقلا ولا تحوّلا. وقد شبّهه الشاعر بذكر الحمام الّذي كسر الصائدون جناحه وقد أيقن بالهلاك إذ رأى الذئب حلّ بساحته ولا طاقة له ليطير ولا حيلة له لينجو من الموت المحقق. يقول الراعي في ذلك الوضع العصيب والهول الحالّ لا محالة متوسّعا في وصف الوحش الضاري وصفا جعله بمثابة الجسم المجسّم الّذي يُرى في أدقّ تفاصيل لونه وشعره وهيئته ومشيته :

أخذوا حمولـته فأصبح قاعدا	ما يستطيع عن الديار حويلا
يدعو أمـــير المؤمنين ودونه	خَرَق تجـرّ به الرياح ذيولا
كهداهد كسر الرماة جنـــاحه	يدعو بقارعة الطريق هديلا
وقع الربيع وقد تقارب خطوه	ورأى بعقـــوته أزلّ نسولا

---

50) أحمد الخصخوصي، " شكوى السعاة والولاة من النشأة إلى آخر القرن الأوّل" *حوليات الجامعة التونسية*، عدد 47، سنة 2003، 266.

51) أحمد الخصخوصي، " شكوى السعاة والولاة من النشأة إلى آخر القرن الأوّل" *حوليات الجامعة التونسية*، عدد 47، سنة 2003، 266.

52) ابن منظور، *لسان العرب*، مادّة عرف.

متوضّح الأقراب فيه شـــهبة نهـش اليدين تخاله مشكولا
كدخان مرتجل بأعلى تـــلعة غرثان ضرّم عرفجا مبلولا

وتعضد الصورَ المتعدّدة للوحات العذاب الأليم ومشاهد الألم الحزين مقاطعُ من الاستغاثة المؤثرة وأصوات من الاستصراخ المحزن تتراوح بين النداء والدعاء والهديل والعويل[53].

ولعلّ طبيعة البنية المقطعية لبعض الأبيات من شأنها أن تزيد من وقع الترديد الأليم والتغنّي الحزين فيصبحان مؤثرين فضل تأثير، وكأنّ هذه البنية المقطعية المخصوصة لتلك الأبيات ساهمت في أداء مثل تلك المعاني، وذلك حين تطغى المقاطع الطويلة المنفتحة إذ يمتدّ الصوت في نوع من الأنين والحنين (بالمعنى الأصلي للكلمة وما تدلّ عليه من تصويت واشتياق) ويرتفع في ضرب من التوجّع والتفجّع. يتجلى مثل ذلك خاصّة في بعض الأبيات التي يتحدّث فيها الشاعر عن مصيبة المبتلى بالعذاب ونكبته وعجزه والهول الذي ألـمّ به على غرار ما جاء في البيت السادس والسبعين من الداليّة الحامل لدعاء الاستغاثة [54] هذا الدعاء الذي ربما عبّرت عنه بشيء من الوضوح المقاطع الطويلة المنفتحة الطاغية على المقاطع الطويلة المنغلقة، وقد وصلت نسبتها إلى 71,42 بالمائة وهي نسبة عالية جدّا [55] لا تخلو من دلالة مناسبة للأصوات الممتدّة.

ويتبيّن المرء – في بعض المواطن- أنّ العذاب النازل بقبيلة نمير متعدّد المستويات متنوّع الأوجه مضاعف الحدّة لأنّه ماديّ معنويّ في الآن ذاته. يقول الشاعر في ما جرى للعريف وهو قيّم القوم وسيّدهم :

أخذوا العريف فقطّعوا حيزومه بالأصبحيّة قائمـا مغـلولا
حتّى إذا لـم يتـركوا لعظـامه لحما ولا لفـــؤاده مـعقـــولا
نسي الأمـانـة من مخافـة لقّــح شمس تركن بضبعه مجـــزولا

على هذا النحو غلّت رجلا العريف وقطّع حيزومه وأتلف لحمه حتّى غدا شبحا أشبه ما يكون بهيكل عظمي، وزاد أصحاب العذاب على ذلك بأن أفقدوه عقله فلم يعد يدرك أو يميّز ولم يكد يبقى له من مقوّمات البشرية شيء يذكر إلى

53) أحمد الخصخوصي، " شكوى السعاة والولاة من النشأة إلى آخر القرن الأوّل" *حوليات الجامعة التونسية*، عدد 47، سنة 2003، 266.
54) يدعو أمير المؤمنين ودونه خَرَق تجرّ به الرياح ذيولا.
55) تتراوح نسبة المقاطع الطويلة المنفتحة من المقاطع الطويلة المنغلقة بين النصف والثلثين عادة (محمود المسعدي، *الإيقاع في السجع العربي*، 120).

حدّ أنه – لتغيّر خلقته وتبدّل هيئته وتحوّل صورته في اتجاه القبح – يبدو وكأنه مسخ ممسوخ.

وهذه الخلقة التي تبدلت في اتجاه السوء حتّى أضحت قبيحة شقيحة يجتمع فيها العذاب والبؤس على حدّ سواء من شأنها أن تذكّر -بصورة أو بأخرى- بما يسمّى " العذاب البئيس[56] الذي هو أقسى درجات العذاب إذ " هو عذاب شديد الضرّ [57] يكاد يذهب بآدمية الإنسان بأجمعها لأنّه يصيبه في صميم جوهره الخَلقِي والعقلي والخُلقي إذ هو "مسخ ذوات"[58] و"مسخ قلوب"[59] في آن معا. لقد تخيّر راعي الإبل صورته الشعرية من مجال القبح، وذلك مقصود بغرض التنفير واستمالة القلوب وعطفها على ما آل إليه حال المبتلى.

ومثل هذه المعاملة المجحفة وما آل إليه أمر المبتلى من تمثيل ببدنه وتنكيل بخلقته وتبديل لسحنته، كلّ ذلك يعدّ – من وجهة النظر الدينية- مخالفا مخالفة بيّنة لمجرى الإرادة الإلهية باعتبار تكريم الإسلام للآدميين عموما وتفضيله إيّاهم على كثير من المخلوقات. مصداق ذلك قوله تعالى :

"وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ في البَرِّ والبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطيِّبَاتِ وَفضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ ممِّنْ خَلقْنَا تَفْضِيلاً "[60].

شرح بعض المفسّرين معنى التكريم فقال الزمخشري : "وقد قيل في تكرمة ابن آدم كرّمه الله بالعقل والنطق والتمييز والخطّ والصورة الحسنة والقامة المعتدلة وتدبير أمر المعاش والمعاد"[61]. وزاد الطاهر ابن عاشور معنى التكريم توضيحا فقال :

" والتكريم جعله كريما أي نقيّا غير مبذول ولا ذليل في صورته ولا في حركة مشيه وفي بشرته" [62].

وللسائل أن يسأل – عن حقّ- عن أمر هذه المفارقة القائمة بين التنظير المتعالي للشرع وما يأتيه أصحاب العذاب في حقّ البشر من امتهان لهم وحطّ من شأنهم إذ أين المفترض من اعتدال القامة وحسن الصورة ونقاوة الخلقة وعدم

---

56) الطاهر ابن عاشور، *تفسير التحرير والتنوير* 153 : 1.
57) الطاهر ابن عاشور، *تفسير التحرير والتنوير* 153 : 1.
58) الطاهر ابن عاشور، *تفسير التحرير والتنوير* 544 : 1.
59) الطاهر ابن عاشور، *تفسير التحرير والتنوير* 544 : 1.
60) سورة الإسراء، الآية 70 .
61) الزمخشري، *الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*، 458 : 2.
62) الطاهر ابن عاشور، *تفسير التحرير والتنوير* 165 : 15.

الابتذال وحريّة الحركة وقلّة الذلّة وأين ما هو مفترض من ضمان الحريّة إن في بعدها المادّي أو في بعدها المعنوي؟ وأين تشريف العقل الإنساني وكرامة النفس البشرية؟. إنّ مثل هذه الأعمال وما ينجرّ عنها – فضلا عن أنّها معاكسة لمتّجه الشريعة ومغزاها عموما – لتعتبر بصفة خاصّة مناقضة مناقضة صارخة لمذهب الدولة الأموية الرسمي، ذلك أنّ المجبرة غالوا على حدّ ما ذهب إليه الزمخشري حتّى رأوا "تفضيل الإنسان على الملك " [63]. فأين يظهر تفضيل الإنسان عمليا وفعليّا، هذا التفضيل الـ"منظور فيه إلى تشريفه فوق غيره "[64] "تكريمه في ذاته"[65] ؟.

والحقّ أنّ مثل هذه اللوحات القاتمة والأجواء المكفهرّة لم تكن مقتصرة على قسم الشكوى في القصيدة يل يجدها المرء قد انطلقت بانطلاق الرحلة ولم يفت بعض الشارحين[66] للاميّة الراعي أن يقيم علاقة ما بين ما جرى للرواحل وما حدث لقوم الشاعر، وبالفعل فإنّ رحلة الإبل في القسم الأوّل ومشاقها العسيرة تناسب محنة بني نمير أثناء تعرّضهم لجور السعاة وعسفهم، كما لم يفت الشّارحَ أن يقرّب بين ما تعرّضت له " المائرة "[67] من مصاعب وأهوال وهي في مقدّمة الإبل وما واجهه وجهاء القوم من شدائد وآلام. ويجوز أن تقام مثل تلك المقارنة بين " سليل" الناقة وعريف القبيلة[68]. ويمكن للمرء أن يلاحظ أيضا أنّ الأصوات التي وردت في قسم الرحلة هي بدورها أصوات لا تبعث على الفرح بل هي أقرب إلى الشجى والشجن والحزن، وكأنّها تعلن مبكّرا مصير القوم وتنذر به على سبيل التوقع والتطيّر. يقول الشاعر في مسير الحادي وتصويته :

وإذا ترقّصت المفازة غادرت   ربذا يبغّل خلفها تبغيلا

زجل الحداء كأنّ في حيزومه   قصبا ومقنعة الحنين عجولا [69]

---

63) الزمخشري، *الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*، 459 : 2.
64) الطاهر ابن عاشور، *تفسير التحرير والتنوير*، 166 : 15.
65) الطاهر ابن عاشور، *تفسير التحرير والتنوير*، 166 : 15.
66) مخيمر صالح، "ملحمة الراعي"، *مجلة الموقف الأدبي*، عدد1، 113.
67) " ناقة مائر ومائرة إذا كانت نشيطة في سيرها فتلاء في عضدها. والبعير يمور عضده إذا تردّد في عرض جنبه" (ابن منظور، *لسان العرب*، مادة مور).
68) يقول مخيمر صالح : " وصورة "السليل" الذي قذف في العراء ... وهي صورة عريف القبيلة أيضا الذي ضربه عمّال الصدقات حتّى بدا لا يقوى على الحراك فألقوه في فلاة واسعة بل إنّ الشاعر استخدم كلمة خرق تجرّ به الرياح وهي الألفاظ التي استخدمها لرسم صورة السليل على وجه التحديد"، مخيمر صالح، "ملحمة الراعي"، *مجلة الموقف الأدبي*، عدد 1، 114.
69) يصف الشاعر صوت الحادي بأنّه مرتفع وكأنّ في صدره نايا شجيّا أو كأنّه صوت ناقة فقدت ولدها فجزعت ورفعت صوتها حنينا إليه وحزنا عليه وبحثا عنه.

ولعلّ هذا العنصر هو أيضا من العناصر الّتي ساهمت بنصيبها في جعل قصيدة الراعي ملحمة من الملحمات المحكمة في تماسك مكوناتها وانسجام عناصرها وتماثل صورها واتّساق أصواتها وحسن سبكها وتمام صنعتها. ولا يمكن لحبكة فنّية كهذه إلاّ أن تؤثّر بصورة أو بأخرى في المتلقي أيّا كان موقفه.

وكأنّ شاعرنا اهتدى -وهو يسعى إلى حمل المتقبّل على الاقتناع والتأثير فيه – إلى جانب من الجوانب الفعّالة ألا وهو طول القصيدة، فقد أطال عبيد بن حصين – على عادة الشعراء العرب- قصيدتيه " ليُسمَع منـ [ـه] "[70] على حدّ ما ذهب إليه أبو عمرو بن العلاء، وإنّما" يُطوّلُ الكلام ويُكثّر ليُفهم"[71] كما ذهب إلى ذلك الخليل بن أحمد ولا سيّما أنّ العرب يعتبرون أنّ القصائد " الطوال من المواقف المشهورات" [72]. وهل يوجد ما هو أجلّ وأخطر من هذا الموقف الّذي يقفه الراعي أمام عبد الملك بن مروان في نوع من الصمود والاستماتة ؟ وهل توجد قضيّة أهمّ و أوكد من قضيّة بني نمير وقد ندب لها الراعي نفسه وسخّر في سبيلها مهجته في نوع من الإصرار والتفاني؟ ومن المرجّح أنّ الشاعر أطال أيضا لاعتبارات فنيّة معلومة تتّصل بمقوّمات الفحولة لدى الشعراء، ذلك " أنّ المطيل من الشعراء أهيب في النفوس "[73] وأنّ الإطالة أوعب للبراهين وأحيك في الوجدان. وزاد الشاعر على ذلك بأن صاغ البنية المقطعية العامّة للقصيدة صياغة مخصوصة تجعل المقاطع الطويلة المنفتحة تطغى على المقاطع الطويلة المنغلقة طغيانا ملحوظا امتدّت خلاله الأصوات امتدادا يحاكي ما يودّ الشاعر أن يفضي به من بوح[74] ونوح[75]. ولم يفت الشاعر كذلك أن يكثّف هذه الظاهرة تكثيفا نوعيّا اختار له من المواقع حسّاسها فختم كلّ بيت (في اللاميّة) بمقطعين طويلين منفتحين يجعلهما آخر ما يقرع السمع ويتردّد في الذهن ليطبعا بذلك الطابع القصيدة بأجمعها، هذه القصيدة الّتي خُتِمَ كلّ بيت منها بحرف اللاّم. واللاّم من الناحية الصوتية يعتبر من الوقفيّات " الجانبيّة نصف الرنّانة"[76] الحاملة لقدر من النغم لا يخلو من تطريب[77] وتأثير[78].

---

70) ابن رشيق القيرواني، *العمدة في محاسن الشعراء وآدابه*، 346 : 1.
71) ابن رشيق القيرواني، *العمدة في محاسن الشعراء وآدابه*، 347 : 1.
72) ابن رشيق القيرواني، *العمدة في محاسن الشعراء وآدابه*، 347 : 1.
73) ابن رشيق القيرواني، *العمدة في محاسن الشعراء وآدابه*، 394 : 1.
74) ممّا يدلّ على مثل هذا المعنى عبارة " الهديل " (الواردة في البيت 87).
75) تؤدّي ذلك المدلول عبارة " العويل " (الواردة في البيت1).
76) سعد مصلوح، *دراسة السمع والكلام*، 204.
77) من معاني الرنّة الصيحة الحزينة (ابن منظور، *لسان العرب*، مادّة رنَنَ).

غير أنّ تلك المعاني المعروضة-على وجاهتها- وتلك الصور المثارة – رغم طاقتها التأثيرية- وتلك القصيدة اللاميّة- على قيمتها الفنّية الّتي من أجلها عدّها أبو زيد القرشي مُلحمة [79] من الملحمات [80] باعتبارها مسرودة النسج محكمة الصياغة- لم تؤت أكلها [81] ولا أجدت نفعا، بل ولّدت- في ما يشبه التناسب العكسي بين طبيعة المسعى ونوعية الاستجابة- موقفا في منتهى التوتّر وغاية الإحراج. فقد غضب عبد الملك وثار على الشاعر وخاطبه خطاب المؤاخذة الشديدة بعبارات قاسية قائلا : " وأين من الله ومن السلطان لا أمّ لك؟ "[82] وذلك ردّا على ما اعتبره تطاولا وتحدّيا[83].

والواقع أنّ مثل هذا الموقف ما كان ليطرأ لو لم يكن حيّزا الشخصيتين متقابلين موضوعيا متباعدين ذاتيا، فهذا ممثّل للسلطة ناطق باسمها معتدّ بما اجتمع لديه من أسباب ماديّة ومعنوية، وذلك ممثّل للمجتمع الأهلي ينطق باسمه ويعيش مشاكله ويحمل شواغله ويعبّر عن أحواله وهمومه وتطلّعاته. وما كان لهذه القضيّة أن تطرح خاصّة بهذه الحدّة لولا ما كانت تمثّله شخصيتا الرجلين المختلفتان لا من جهة الموقع فحسب بل من حيث الطبيعة أيضا، فقد توفّرت لخامس خلفاء بني أميّة مقوّمات القوّة ومرتكزات الاقتدار إضافة إلى اعتداد الرجل بشخصه [84] ورهطه وقومه وتقديمه للاعتبارات السياسية بصفتها أساسية محدّدة لا تصمد أمامها الدواعي الأخرى [85] سواء أكانت اجتماعية أم عاطفية أم إنسانية. وعبيد بن حصين من نمير كما يدلّ عليه لقبه. ونمير قبيلة ذات شأن ومنعة وبأس

---

78) ومن معاني الرنّة كذلك الصوت الشجيّ و " الشهيق مع البكاء " (ابن منظور، *لسان العرب*، مادّة رَنَنَ).

79) ابن منظور، *لسان العرب*، مادّة لحم.

80) الملحمات سبع وهي للفرزدق وجرير والأخطل والراعي وذي الرمّة والكميّت والطرمّاح، وقد أوردها صاحب الجمهرة في آخر كتابه.

81) قال ابن سلاّم معلّقا على عدم فلاح الراعي في مسعاه ذلك " ... فلم يحظ ولم يحل منه بشيء " (*طبقات الشعراء الجاهليين والإسلاميين*، 175).

82) ابن سلاّم الجمحي، *طبقات الشعراء الجاهليين والإسلاميين*، 175.

83) ذلك ما استشقه عبد الملك بن مروان من قول الشاعر :

ولئن سلمت لأدعونّ لظعنة   تدع الفرائض بالشريف قليلا

84) من ذلك ما أورده أبو الحسن إذ قال : " أربى غلام من بني عليّ على عبد الملك وعبد الملك يومئذ غلام، فقال له كهل من كهولهم لمّا رآه ممسكا عن جواب المربي عليه : لو شكوته إلى عمّه انتقم لك منه، قال : أمسك يا كهل فإنّي لا أعدّ انتقام غيري انتقاما " (الجاحظ، *البيان والتبيين*، 321 : 2).

85) الشائع أنّ عبد الملك بن مروان قد أقساه الحكم بعد أن كان رؤوفا، وقد روي عنه في شبه هذا المعنى قوله : " لقد كنت أمشي في الزرع فأتّقي الجندب أن أقتله، وإنّ الحجّاج ليكتب إليّ في قتل فئام من الناس فما أحفل بذلك ". (الجاحظ، *الحيوان*، 591 : 5). وممّا يؤكّد بغضه للقبائل الّتي سبق أن ناوأته في موضوع الخلافة ما نقل من أنّه : دخل عليه رجل من قيس عيلان، فما كان من عبد الملك إلاّ أن قال له : " زبيريّ عميري، والله لا يحبّك قلبي أبدا" (الجاحظ، *البيان والتبيين*، 376 : 1 ، 75 : 4).

وإشعاع بما هي جمرة [86] من جمرات العرب [87] الثلاث، بل هي الجمرة الوحيدة التي لم تطفأ [88]، فانفردت بذلك واستقلت، يضاف إلى ذلك أنّ الراعي سيّد في قبيلته مقدّر موقر [89] من بيت رئاسة [90] وهؤلاء "أشرف بيوت قيس عيلان بن مضر" [91].

ولا بأس أن يتلبّث المرء- في هذا الشأن- بعض التلبّث حتّى يتبيّن حقيقة الخلفية الذهنية والنفسيّة التي يستند إليها راعي الإبل إذ يبدو أنّ قبيلة نميّر كانت ذات شأن عظيم إلى درجة أنّه " كان الرجل منهم إذا قيل له : ممّن أنت؟ قال : "نميري كما ترى إدلالا بنفسه وافتخارا بمنصبه" [92]، وأنّه "إذا سئل أحدهم من أين هُوَ ؟ فخّم لفظه ومدّ صوته وقال : من نمير كما ترى" [93]

فإذا كان هذا شأن النميري العاديّ، إن صحّ التعبير، واعتداده بنسبه وافتخاره برصيد قومه، فما القول في سيّد [94] من أسيادها وقد تولّى سفارتها [95] وأهله "سادة أشراف" [96] وأبوه في الجاهلية يقال له الرئيس؟ [97].

كان لا بدّ لهذه العناصر الماديّة والمعنوية مجتمعة متعاضدة متآلفة أن تعتمل وتتفاعل لتولّد في آخر الأمر صيغة تعبيرية مناسبة لمكانة نمير ومنزلة سفيرها وشخصيّة شاعرها [98] إذ لم يتمالك أن قال في تأكيد [99] وحزم [100] :

---

86) " والجمرة : القبيلة لا تنضمّ إلى أحد، وقيل : هي القبيلة تقاتل جماعة قبائل... وكلّ قبيل انضمّوا فصاروا يدا واحدة ولم يحالفوا غيرهم فهم جمرة. اللّيث : الجمرة كلّ قوم يصبرون لقتال من قاتلهم لا يحالفون أحدا ولا ينضمّون إلى أحد، تكون القبيلة نفسها جمرة تصبر لقراع القبائل كما صبرت عبس لقبائل قيس " (ابن منظور، *لسان العرب*، مادّة جمر).

87) " وجمرات العرب : بنو الحارث بن كعب وبنو نمير بن عامر وبنو عبس، وكان أبو عبيدة يقول : هي أربع جمرات، ويزيد فيها بني ضبّة بن أدّ، (ابن منظور، *لسان العرب*، مادّة جمر).

88) قال أبو عبيدة : " جمرات العرب ثلاث : بنو ضبّة بن أدّ وبنو الحارث بن كعب وبنو نمير بن عامر، وطفئت منهم جمرتان، طفئت ضبّة لأنّها حالفت الرباب، وطفئت بنو الحارث لأنّها حالفت مَذْحِج، وبقيت نمير لم تُطفأ لأنّها لم تحالف " (ابن منظور، *لسان العرب*، مادّة جمر).

89) هو في نظر جرير : " شيخ مضر وشاعرها " (الأصبهاني، *الأغاني*، 24 : 8) وهو في نظر غيره " شاعر فحل من شعراء الإسلام، وكان مقدّما مفضّلا" (الأصبهاني، *الأغاني*، 168 : 24) وهو في رأي آخر " شيخ مضر" (الأصبهاني، الأغاني، 173 : 24)، وقيل أيضا أنّه كان " من رجال العرب ووجوه قومه " (الأصبهاني، *الأغاني*، 176 : 24). واعترف جرير بأنّ الراعي مسموع القول (الأصبهاني، *الأغاني*، 28 : 8).

90) كانت الرئاسة في بني الحارث وهو جدّ الراعي (ابن حزم الأندلسي، *جمهرة أنساب العرب*، 279).

91) الحصري القيرواني، *زهر الآداب وثمر الألباب*، 55 : 1.

92) الحصري القيرواني، *زهر الآداب وثمر الألباب*، 55 : 1.

93) ابن رشيق القيرواني، *العمدة في محاسن الشعراء وآدابه*، 126 : 1.

94) ابن قتيبة، *الشعر والشعراء*، 327 : 1.

95) أحمد الشايب، ملحمة الراعي، *مجلة كليّة الآداب* (القاهرة) عدد 1 سنة 1951، 24.

96)ابن قتيبة، *الشعر والشعراء*، 327 : 1.

97) ابن قتيبة، *الشعر والشعراء*، 327 : 1.

ولئن سلمت لأدعونّ لظعنة تدع الفرائض بالشريف قليلا

وهذا البيت زيادة على لهجته الصارمة يتضمّن تهديدا صريحا بما يمكن أن يعبّر عنه اليوم بالمقاطعة الجبائية [101] بما هي نوع من الحرب الاقتصادية [102] يتزعّمها الراعي بالدعوة إليها والتحريض عليها. وتعتبر مثل هذه المبادرة نوعا من العصيان المدني الّذي لا يتحمّله أصحاب السلطان ولا يطيقه خاصّة ذوو النفوذ المطلق من أمثال خامس خلفاء بني أميّة. وهكذا تحوّل الخطاب من حجاج عقليّ ورغبة في حمل المتقبّل على الاقتناع لتعديل سلوك السعاة إلى الاحتجاج والمقاطعة وشقّ عصا الطاعة، وهو ما يدعم مكانة المحاجّ ومنزلة قومه على نحو يمكن أن يجلوه الرسم المثبت أدناه :

المحاجّ		**المحاجّ**
الشّاعر/ الرّاعي النميري		الخصم / الخليفة الأمويّ
لسان حال القبيلة		الذائد عن سلطته
المعتدّ بمكانته وقبيلته		المعتدّ بقوّته وخلافته
سلطة الكلمة		سلطة الحكم
(+)	←	(+)

وعلى هذا النحو انقلب الحجاج الّذي بدأ هادئا رصينا متئدا مستميلا إلى احتجاج المقموع تجاه حكم القامع وسلطانه، وتحوّلت غاية المحاجّ من الحمل على الاقتناع والتصديق إلى الرغبة في الترهيب والردع والتغيير، ولذا كانت مواضع الحجج ومخازنها في بداية القصيدة الذّين لتغدو في ما بعد مستمدّة من الحياة

---

98) يمكن للمرء أن يقدّر أنّ مضمون البيت وصيغته الخارجين عن سنن الشكوى لا يمكن أن يستغربا من شخصية الراعي الأدبية المعلومة ومسلكه الشعري المخصوص، فقد " كان يقال له في شعره : كأنّه يعتسف الفلاة بغير دليل أي أنّه لا يحتذي شعر شاعر ولا يعارضه " (الأصبهاني، *الأغاني* 176 : 24).

99) يتجلى ذلك في لام التوكيد ونونه وذلك حين قال راعي الإبل " لأدْعُوَنّ ".

100) يظهر ذلك في بنية البيت المقطعية، فمعدّل النسبة العامة للمقاطع الطويلة المنفتحة في البيت الواحد هو 48,03 بالمائة، وهذه النسبة المرتفعة من الطبيعي أن تتغير بالعلوّ والسفول باعتبارها معدلا عامّا، أما أن تنزل في هذا البيت بالذات إلى 25 بالمائة وتنحسر مثل هذا الانحسار لتفسح المجال للمقاطع الطويلة المنغلقة التي احتلّت حيّز ثلاثة أرباع بدلا من حيّز النصف تقريبا فهذه الظاهرة تلفت الانتباه بلا شكّ، ذلك أنّ المقاطع الطويلة المنغلقة- بحكم بعدها من اللين والرخاوة والتعطّف والانكسار- يمكن أن تؤدّي معاني التماسك والصلابة والشدّة، هذه المعاني المتّصلة بالقوّة والعزم والصرامة الّتي لم يلبث أن انتبه لها عبد الملك بن مروان في الحين.

101) ذلك فحوى عبارة " الفرائض" ومفردها فريضة وهي ما يؤخذ من السائمة في الزكاة (ابن منظور، *لسان العرب*، مادّة فرض).

102) يهدّد الشاعر برحيل بني نمير بأنعامهم عن الشريف وهو أرض لبني نمير تمتاز بخصبها، فهي عبارة عن واد يقال إنّه " سرة نجد وهو أمرأ نجد موضعا " (ياقوت الحموي، 341 : 3).

السياسية والواقع الاقتصادي، وتحوّلت تبعا لذلك مؤشّرات الحجاج من استفهام وطلب ودعاء في رفق إلى أمر وإثبات وتقرير.

ويعتبر البيت الّذي هدّد فيه الشّاعر بالمقاطعة الجبائيّة - في واقع الأمر- خروجا عن سنن الشكوى وخرقا لقواعد الخطاب الحجاجي المألوف لأنّه ظلّ مشدودا إلى تاريخ القبيلة وأمجاد نمير ولم يراع مقام المخاطب ولا مقتضيات الحال بصفة عامّة، إذ كيف يجوز للشاكي الجدير بهذه الصفة أن يهدّد ويتوعّد لا سيّما أن إقناع صاحب السلطان يختلف بالضرورة عن إقناع غيره من سائر الناس. وليس من شأن الوعيد أن يحلّ الثقة بين طرفي الخطاب ولا من شأن التهديد أن يلائم مقتضيات الترفّق والتلطّف. ذلك أنّ لغة الاتّهام تنفي التنزيه وتلغي التزكية وهما شرطان أساسيان من شروط النجاح خاصّة إذا تعلّق الأمر بأصحاب الحكم المطلق.[103] من هنا لم يكن الخطاب ناجحا ولا كانت الخطّة ناجعة لأنّهما لم يراعيا صورة المتلقي وكان كلاهما بمثابة التدخّل السافر في حمى مناطقه. وهكذا طاش السهم وأخطأ الهدف وخاب المسعى لأنّ لغة الخطاب خرجت عن الأنموذج المتواضع عليه في هذا المجال.

ولا أدلّ على ذلك من أنّ القصيدة الدالية التي أعقبت الأولى والتي أنشدها الشاعر بعد حول لا تختلف كثيرا عن الأولى في منطقها وبنيتها وسائر معانيها وقد اعتدّ بها صاحبها اعتداده بالقصيدة الأولى وسوّى بينهما من حيث القيمة الزمانية حين أوصى بنيه قائلا :

"من لم يرو لي هذه القصيدة وقصيدتي : "بان الأحبّة بالعهد الّذي عهدوا" من ولدي فقد عقّني" [104].

إلاّ أنّها خلت من التهديد وما يعنيه من تدخّل سافر في مناطق الطرف المقابل وجاءت عامرة[105] بمعاني المدح [106] ولا سيّما إذا قيست بالقصيدة الدالية [107] ولو

---

103) مثال ذلك ما روي من أنّهم " قالوا : وكان عبد الملك بن مروان أوّل خليفة من بني أميّة منع الناس من الكلام عند الخلفاء وتقدّم فيه وتوعّد عليه وقال : إنّ جامعة عمرو بن سعيد بن العاص عندي، وإنّي والله لا يقول أحد هكذا إلا قلت به هكذا". (الجاحظ، البيان والتبيين، 244 : 2).

104) البغدادي، خزانة الأدب، 146 : 2.وكأنما أراد الشاعر أن يحاكي في عقيدته والتزامه ما قام به عدد من الأنبياء إذ يوصون ذرّيتهم بما هم مقتنعون به على سبيل الاعتقاد اليقيني مثلما فعل إبراهيم عندما قال : " يا بنيّ إن الله اصطفى لكما الدين فلا تموتنّ إلا وأنتم مسلمون" (سورة البقرة، الآية 132)، أو مثلما فعل يعقوب " إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق إلها واحدا ونحن له مسلمون ". (سورة البقرة الآية 133).

105) انتشرت معاني التقريظ في حوالي عشرة أبيات رغم ما داخلها من معان أخرى قريبة منها. لكنّها لا يمكن أن تعدّ من صميم المدح، وبذلك يكون هذا الغرض قد حاز من القصيدة نسبة تقدّر بالسدس تقريبا.

أنّ تلك المعاني لم تكن محجّة مقصودة وغرضا قائما بذاته بقدر ما كانت مطيّة امتطاها الشاعر ووسيلة توسّل بها لإلانة عريكة المخاطب وتحقيق المسعى[108] الّذي جاء من أجله مسخّرا طاقات الكلام الإقناعية وشحنات الشعر التأثيرية، فقد وصف الشاعر ممدوحه بالحزم والجلد والجود والكرم ورفع من شأنه حتّى جعله كالغيث مصدرا للحياة وأملا للآملين ورجاء للراجين المستعدّين لفدائه بالمال والولد محوّلا المدح من غايته النفعية المباشرة بما هو طلب للنوال الشخصي إلى آليّة من آليّات الخطاب الحجاجي الإقناعي. يقول الشاعر في مثل ما تقدّم :

ونحن كالنـجم يهوي في مطالـعـه	وغوطة الشـام من أعناقنا صدد
نرجو سجالا من المعروف تنفحها	لسـائـلـيك فـ لا منّ ولا حـسد
ضافي العطـيّـة راجـيه وسائـله	سـيّان أفلح من يعطي ومن يعد
أنت الحيا وغـياث نستـغيث بـه	لو نـستـطيع فداك المال والولد

على أنّ ما يمكن أن يعتبر حاسما في توجيه الاستعداد الذهني والنفسي وتحديد الموقف النهائي إنما هو البيت الّذي يقول فيه صاحبه :

فإن رفعت بهم رأسا نـعشـتـهمُ وإن لقـوا مـثـلها في قابل فسدوا

فهذا البيت يمكن أن يعتبر محدّدا فاصلا لا من حيث منطقه فحسب بل من جهة موقعه أيضا، فهو أوعى للخطاب الحجاجي وأدخل فيه لأنّه يستعمل -في ما يستعمل- أسلوبا من الأساليب المغالطية، فالمتكلّم يخيّر المخاطب ظاهريا ويوهم بأنّه لا يلزمه باختيار معيّن واتّجاه معلوم، فلعبد الملك -حسب هذا المنطق- أن

---

106) لعلّ من شأن الثناء وإن كان مجرّدا بسيطا أن يطمئنّ الأنفس ويهدئ الخواطر ويلين المواقف. ولعلّ وضعية الراعي وعبد الملك تشبه إلى حدّ ما ما جرى بين الحجّاج بن يوسف الثقفي وزياد بن عمرو بن الأشرف العتكي الأزدي، فقد جاء في بعض الأخبار قولهم : " وكان الحجّاج يستثقل زياد بن عمرو العتكي، فلمّا أتى الوفد على الحجّاج عند عبد الملك والحجّاج حاضر قال زياد : يا أمير المؤمنين إنّ الحجّاج سيفك الّذي لا ينبو وسهمك الّذي لا يطيش وخادمك الّذي لا تأخذه فيك لومة لائم، فلم يكن بعد ذلك أحد أخفّ على قلبه منه " (الجاحظ، البيان والتبيين،84 : 2) فما القول في تقريظ يرد في صياغة فنّية مبرمة.

107) تكاد هذه القصيدة تخلو خلوّا تاما من معاني المدح لخليفة بني أميّة لا سيّما بالنظر إلى عدد أبياتها الوافر ولعلّه " لا يوجد فيها بيت واحد في مدحه، ذلك المدح الّذي ألِف الخلفاء سماعه من الشعراء، وأبيات المدح القليلة الّتي وجدت في القصيدة هي في مدح مروان... وحتّى في هذا المدح القليل لم يكن الشاعر يمدح " مروان" أو " عبد الملك ابنه " وإنما كان يتغيّى منه شيئا واحدا هو حثّ عبد الملك كي يكون حازما قويّا مثلما كان أبوه حازما أيّام الفتنة. إنّ الشاعر يريد أن يشير إلى أنّ عهد عبد الملك يشهد فتنة لا تقلّ عن الفتنة الّتي شهدها عهد مروان وكيف أنّه استطاع بقوّته وحزمه أن يخمدها " (مخيمر صالح، "ملحمة الراعي"، *مجلة الموقف الأدبي*، عدد 1، 102).

108) يتمثّل مسعاه في أن يردّ عبد الملك بن مروان على قوم الرّاعي صدقاتهم فينعشهم (الأصبهاني، *الأغاني*، 178 : 24).

يترك الناس على حالهم ويكون مآلهم البوار والقضاء المبرم، وله كذلك أن يعيد إليهم الحياة ويرجع إليهم كرامتهم. وهو في الحالتين مسؤول بصفة أو بأخرى.

والواقع أنّ هذا الأسلوب – بما فيه من تخيير ظاهري على الأقلّ - يستجيب في حقيقة الأمر لمبدإ عام وهو أنّ منح الشخص حرّية التصرّف يحمّله مسؤولية كبرى، من هنا لم يكن المسؤول ليرضى بأن يكون سببا في الأهوال والمآسي. وهكذا فالمخاطب يخيّر المسؤول تخييرا ظاهريا، لكنّه في واقع الأمر يلزمه بنتيجة واحدة باعتبارها الوجهة الوحيدة التي يمكن أن يسير فيها. هذا زيادة على أنّه استعمل حجّة الافتراض الممكن(109) وهي الحجّة الغائية، بمعنى أنّ قيمة الشيء لا تتعلّق بالسبب بل بالغاية التي سيؤول إليها الأمر وهو مصير القوم بما هو مصير جماعي في منتهى الخطورة.

ولعلّ من آيات البراعة أن جعل الشاعر هذا البيت في آخر القصيدة وأحلّه محلّ الكلمات الخواتم باعتبارها آخر ما يقرع الأسماع ويطرق الأذهان. وهذا المقوّم معدود من حسن الخواتم (110) لأنّ " خاتمة الكلام أبقى في السمع وألصق بالنفس لقرب العهد بها، فإن حسنت حسن وإن قبحت قبح، والأعمال بخواتيمها"(111).

وهكذا عندما شحذ الشاعر هاجسه وأعمل فكره وأحكم حجّته وأصلح خطابه التوجيهي وفقا للمقام الدقيق بمختلف جوانبه الموضوعية والذاتية وانسجاما مع الأنموذج المتّبع في مثل هذه المقامات كان له على السلطان سلطان وفاز الفوز العظيم آنيّا إذ ألغى أمرا ونقض وضعا وأبرم عهدا. فقد أفلح في تخليص قومه من الأعباء الّتي ما انفكّت تنوء بهم وترزّحهم إعياء وهزالا وضعفا، وقد انتهى الشاعر من خلال سيرورة الحجاج إلى حمل المتقبّل على الاقتناع والتسليم تسليم إذعان، وذلك حين قال له عبد الملك مؤكّدا استجابته لطلبه112 : " قد فعلت " 113 بعد أن أساغ مقالته واستحسن صياغته وشهد له بالتوفيق. وأهمّ من ذلك وأعجب أنّ الراعي زاد على ما تقدّم بأن فاز الفوز الأعظم زمانيّا حينما ترفّع عن طلب حاجة لنفسه. قال له عبد الملك استجابة لطلبه : " قد فعلت، فسلني حاجة تخصّك،

109) ويتجلى ذلك في قوله : إن رفعت ← نعشتهم / إن لقوا ← فسدوا .

110) ابن رشيق القيرواني، *العمدة في محاسن الشعراء وآدابه*، 388 : 1.

111) ابن رشيق القيرواني، *العمدة في محاسن الشعراء وآدابه*، 388 : 1.

112) طرح راعي الإبل مقترحه في بيت الختام فـ " قال له عبد الملك : فتريد ماذا؟ قال : تردّ عليهم صدقاتهم فتنعشهم . فقال له عبد الملك : هذا كثير. قال : أنت أكثر منه ". (الأصبهاني، *الأغاني*، 178 : 24).

113) الأصبهاني، *الأغاني*، 178 : 24.

قال : قد قضيت حاجتي. قال : سل حاجة لنفسك. قال : ما كنت لأفسد هذه المكرمة" [114]. على هذا النحو ضرب شاعر بني نمير المثل في الترفّع والتجرّد والسموّ وقدّم –على سبيل التمثّل والإجراء- الدليل القاطع على التحامه ببني قومه وجدانا وفكرا والتزامه بقضيّتهم العادلة، وزاد على ذلك بأن نقل المسألة المطروحة من الحيّز المادّي المباشر إلى الحيّز المعنوي الرمزي معرضا عن العطايا والمنافع زاهدا في الهبات والامتيازات عسى أن يعرج إلى عالم المثل ويحلّق في أجوائه الواسعة ويعانق قيمه السامية تجرّدا وخلود.

أحمد الخصخوصي

المصادر والمراجع

المصادر :

ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق الدكتور محمّد قرقزان، الطبعة الأولى، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، 1408 هـ/1988م.

ابن سلاّم الجمحي، طبقات الشعراء الجاهليين والإسلاميين، مصر،مطبعة السعادة، د.ت.

ابن قتيبة الدينوري، الشعر والشعراء، الطبعة الرابعة، بيروت، دار الثقافة، 1400 هـ/1980م.

ابن عبد ربّه، العقد الفريد، شرحه وضبطه ورتّب فهارسه أحمد أمين وإبراهيم الأبياري وعبد السلام هارون، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتاب العربي، 1411هـ/1991م .

أبو الفرج الأصبهاني، الأغاني، شرحه وكتب هوامشه عبد الأمير علي مهنا ويوسف جابر، الطبعة الثانية، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1419 هـ/1992م.

أبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب، تحقيق خليل شرف الدين، بيروت، دار ومكتبة الحياة، 1999.

أبو إسحاق إبراهيم بن علي الحصري القيرواني،زهر الآداب وثمر الألباب، حققه وزاد في تفصيله وضبطه وشرحه محمّد محيي الدين عبد الحميد. الطبعة الرابعة، بيروت، دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة. د.ت.

الأعشى، الديوان، بيروت، دار صادر، 1414 هـ/1994 م.

البغدادي (عبد القادر بن عمر) ، خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، القاهرة، المطبعة الأميرية ببولاق، 1299هـ.

الجاحظ، البيان والتبيين، حققه وشرحه عبد السلام محمّد هارون، الطبعة الرابعة، القاهرة، مكتبة الخانجي 1365 هـ/ 1975م.

الراعي النميري، الديوان، درسه وحققه نوري حمّودي القيسي وهلال ناجي، بغداد، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1400 هـ/ 1980م.

المراجع

ابن خلدون، المقدّمة، بيروت، دار الجيل، د.ت.

ابن عاشور (الطاهر)، التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984.

أبو زيد القرشي،جمهرة أشعار العرب، بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، 1398هـ/1978م.

الخصخوصي (أحمد)، "شكوى السعاة والولاة من النشأة إلى آخر القرن الأوّل" حوليات الجامعة التونسية، عدد 47 السنة 2003.

الزمخشري (أبو القاسم جار الله محمود بن عمر) ، الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الطبعة الأولى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1403هـ/1983م.

الشايب (أحمد) ، "ملحمة الراعي"، مجلة كليّة الآداب (القاهرة) عدد 1، سنة 1951.

114) الأصبهاني، *الأغاني*، 178 : 24.

صولة عبد الله ، الحِجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبية، تونس، منشورات كلية الآداب بمنوبة،2001.
مخيمر (صالح)، "ملحمة الراعي"، مجلة الموقف الأدبي، عدد1، د.ت.
المسعدي محمود ، الإيقاع في السّجع العربي، محاولة تحليل وتحديد، تونس، نشر وتوزيع عبد الكريم بن عبد الله، 1996.
مصلوح سعد ، دراسة السّمع والكلام، القاهرة، عالم الكتب، 1400 هـ/1980م.
المنّاعي مبروك ، الشعر والمال، بحث في آليات الإبداع الشعري عند العرب من الجاهلية إلى نهاية القرن III هـ / IXم، الطبعة الأولى، تونس، منشورات كليّة الآداب منوبة،1998.
ولد محمّد الأمين (محمّد سالم) ،" مفهوم الحجاج عند برلمان وتطوّره في البلاغة المعاصرة" عالم الفكر، (الكويت) المجلّد28، العدد 3، مارس 2000.

المدخل المعجمي إلى إنتاج الكلام

وتفسير ظواهر الخطإ

توفيق قريرة
كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة
جامعة القيروان

موجز البحث

يتناول هذا البحث بالتعريف نظريّة تعرف بـ"المدخل المعجمي إلى إنتاج الكلام" ترى أنّ عمليّة النطق تستوجب برنامج معالجة ذهنية يقوم على استرجاع معلومات متنوعة خزّنها المتكلم في المعجم الذهنيّ. وهدفنا من هذه الدراسة عرض أهمّ مناهج هذه النظرية و نتائجها وتياراتها، ولا سيّما أنها تعدّ من أحدث النظريات اللسانية النفسية العرفانية وأقربها إلى التناول الاختباري؛ وتعتبر من أبرز النظريات التي يوجد بين مختلف تياراتها جدل نشيط فضلا عن أنّ نتائجها فتحت أبوابا واسعة للدراسات اللسانية التطبيقية. وهدفنا من هذا العرض بيان الكيفيات التي تفسر بها بعض ظواهر اللحن في العربية.

مقدمة

يعدّ البحث في إنتاج الكلام البشري مشغلا من المشاغل الثابتة في موضوع اللسانيات النفسية psycholinguistics التي يدور موضوعها حول "استخدام اللغة والكلام نافذة تطل على طبيعة الذهن البشري وبنيته" (Scovel,1998 : 4). والاتّجاه إلى ربط اللغة بالذهن البشريّ هو في الحقيقة سمة اتّجاه في علم النفس يعرف بعلم النفس العرفاني Cognitive psychology قَطَعَ مع الاتجاه السلوكي Behaviorism وعدّ النفسيّ psychism نظام معالجة للمعلومات يتفرّع إلى أنظمة صغرى وظيفيّة ومتخصّصة تتحكّم فيها هندسة لها نظام مراقبة عامّ.

من هذا المنظار، صارت التمثيلات الذهنية موضوع الدراسات النفسية (Tiberghien , 2002 : 225)، فطرحت بعمق مسائل الإدراك والانتباه والذاكرة وتمثيل المعارف وتنميط اللغة (Tiberghien ,2002 : 225-26). واستفادت الدراسات من نتائج علم الأعصاب neurology، فضُبط موضوع علم النفس العرفانيّ في "وصف الهندسة الوظيفيّة لأنظمة معالجة المعلومة المنغرسة في الذهن و تدقيق طبيعة التمثيلات التي تُجرى عليها هذه المعالجات" (Seron & Jeannerod 1994).

ومن هذه البوّابة الكبرى تساءل كثير من ذوي الاهتمام باللغة عن الكيفية التي يعالج بها الذهن المعلومات المخزّنة فيه عند توليد الكلام، وبالخصوص عن الكيفيّة التي يُنتج بها الكلم المفردة المعزولة. وكانت أهمّ النظريّات المنخرطة في هذا المسلك من الدراسات نظريّة تعرف بـالمدخل المعجمي إلى إنتاج الكلام Lexical access in language production ترى أنّ عمليّة النطق تستوجب برنامج معالجة ذهنية يقوم على استرجاع معلومات متنوعة خزّنها المتكلم في المعجم الذهنيّ؛ وتمرّ عملية المعالجة بجملة من المراحل حُدّدت عموما في ثلاث هي التحضير الإدراكي بالبحث عن المعلومات الذهنية غير اللغوية المناسبة لما سينطق، تتلوها مرحلة الترميز الشكلي وفيها تسترجع المعلومات المعجميّة والنحوية عن الوحدة التي يراد النطق بها - وتُسمَّى الوحدة الهدف - ويفضي ذلك جميعا إلى المرحلة النهائية مرحلة النطق و التقطيع.

ولا تعتني النظرية بجميع هذه المراحل؛ بل تعتني بالخصوص بالمرحلة الوسطى يقول رولفز Roelofs، وهو أحد رواد هذه النظريّة معرّفا بشكل مبسط بمراحلها :

"عند التخطيط للأقوال يستدعي المتكلمُون وجوهًا عديدة من معرفتهم المُخَزَّنةِ عن الكلمَات بمَا في ذلك معانيهَا وخصائصها النحويَّة وتركيبها الصرفيّ وبنيتها الصوتيّة ؛ والمدخل المعجميّ هو العملية التي بها تسترجع هذه المعلومة حول الكلمات من الذاكرة كي تبنى البرامج النطقيّة من التصوّرات، فيعبّر عنها نطقا" (Roelofs . 1997 : 658).

1. التقنيّات المعتمدة في دراسة إنتاج الكلام

تتأسّس مباحث اللسانيّات النفسيّة على ثلاثة محاور أساسيّة هي : فهم الكلام Language comprehension واكتسابه Language acquisition وإنتاجه Language production. وكان المبحث الأخير يشكو إلى فترة قريبة من فقر الدراسات ومن قلّة المهتمّين لأنّه ارتبط بدراسة ظواهر العجز التي تسبّبها الحبسة Aphasic deficits. وأبرز ما قدّم في هذا المضمار هو بحث بول بروكا (Paul Broca 1861). وكان ينبغي للبحث في إنتاج الكلام أن ينتظر سبعينات القرن العشرين حتى ينتعش أكثر فأكثر؛ فلقد قادت بعض البحوث التي أساسها الأخطاء اللغويّة العفويّة (بحوث فيكي فرومكن Vicki Fromkin 1971 ؛ ماريل قاريت Merill Garett 1975 ؛) إلى بناء مناويل دقيقة لإنتاج الكلام بداية من ثمانينات القرن السابق؛ فظهرت تجارب و مقاربات أبرزها بحوث ويلام لافالت Willem Levelt جعلت "حقل إنتاج الكلام

مجالا فسيحا من الناحية النظرية والمنهجية للاستثمارات المتداخلة الاختصاصات" (Alario et al. ; 2006,778). ونحن نعرض في الفقرتين اللاحقتين التقنيّتين المعتمدتين في ضبط مناويل إنتاج الكلام؛ وهما الأخطاء العفوية و تسمية الأشياء في الصور.

1-1- الأخطاء العفوية spontaneous errors

الأخطاء العفوية هي الأخطاء التي يرتكبها المتكلّم من غير قصد أثناء محاوراته اليومية، كأن يقول "**المقاولة**" بدلا من "**المقاومة**" أو "**القط**" بدلا من "**فأر**" أو "**شحمة**" بدل "**لحمة**". ومن هذه الأخطاء العفويّة زلات اللسان lapsus والتردّدhesitations والكلمة على طرف اللسان Tip –of- the- tongue- words (اختصارا TOT). وبعد أن تجمع هذه العينات المختلفة من الأخطاء العفويّة التي يرتكبها جماعة تخضع للدراسة تحلّل وتصنّف في ضوء استقراء مخبريّ؛ وبالنظر إلى الأخطاء المطّردة يصل الباحثون إلى صياغة فرضيّات تتّصل "بالآليّات العرفانيّة التي تستخدم أثناء إنتاج الكلام" (Ferrand 2002 , 29) وقد تستخدم النتائج في الاستدلال على الهندسة الوظيفيّة لنظام إنتاج الكلام " أي على نظامه الداخلي". وكثير من الفرضيّات كان يتصل بربط الخطإ بالمستوى الذي إليه تنتمي مرحلة معالجة الكلام.

وفي هذا الصدد, تندرج دراسة فرمكن (Fromkin 1973) على الأخطاء المرتكبة في اللغة الإنقليزية، ودراسة روسّي و بيتر ديفار في الفرنسية (Rossi & Peter-Defare 1998).

وعلى الرغم من أهميّة النتائج التي أوصلت إليها طريقة الأخطاء العفوية، فإنّ بعض الباحثين من أمثال لافالت Levelt ورولفز Roelofsاعتبروا أنّها لا تفي بالغرض، خصوصا أنّ تواتر هذه الأخطاء على الألسن قليل؛ فنحن، وإن كنّا ننتج حسب لافالت(Levelt 89) بين كلمتين و4 كلمات في الثانية، فإننا لا نخطئ أكثر من مرّة أو مرّتين على معدل 1000كلمة. ومن هذه الأخطاء لا تظهر أخطاء التركيب مثلا إلاّ بنسبة أقل 5 مرات على 1000 جملة منتجة؛ ولا تظهر أخطاء الانتقاء المعجمي Lexical Selection إلا بمعدل مرّة واحدة على 1000 كلمة منتجة. أمّا أخطاء الترميز الفنولوجي فلا تظهر إلا أقلّ من 4 مرّات على 10000 كلمة منتجة. ومن المطاعن أيضا لبس طبيعتها و التحريفات التي تحدث عند تسجيلها. (Ferrand2002 ; 30) لهذه الهنات فكر لافالت و فريقه في اعتماد تقنية أخرى هي تقنية تسمية الأشياء في الصور.

2-1- تسمية الأشياء في الصور Picture naming

الطريقة الثانية المعتمدة حديثا هي طريقة تسمية الأشياء في صور تعرض على المتكلمين، مثال عرض صورة (جمل، حصان ؛ سيف ..) على ممتحنين. والغرض منه قيس الزمن الذي يقطعه الذهن لتسمية الأشياء في الصورة. ويصطلح على هذا المقياس بقيس الزمن الذهني. وبيّنت تجارب لافالت وفريقه أنّ المتكلّم يستغرق في العادة بين 600 و1200 مليثانية بين تقديم الصورة والاستعداد للجواب اللفظي.

ولتعقيد عملية التسمية على المتكلم، تُشوّش على الصورة المطلوب تسميتها عدة مُلهيَات Distractors صوتيّة أو مرئية، للنظر في إمكان وقوع المسمّي في أخطاء، كأن تعرض على الشاشة صورة قطّ ثمّ يبعث صوت مصاحب ينطق بعبارة فأر، أو كأن يكتب فأر على صورة لخيال الحيوان نفسه، أو يكتب الحرف الأول والأخير من فأر [فـ...ر]. ومن شأن هذه الملهيات أن تبعث على الوقوع في الخطإ. ومن هذه الأخطاء وتعقّبها تدرس مختلف العمليّات الذهنيّة من تنشيط للعقد التي تقع فيها مستويات التمثيل اللّغوي (الصوتميّ / المرفولوجيّ / النحويّ / الدلاليّ)، ومن تعامل بين هذه العقد المختلفة وغيرها من العمليات التي نراها في موضعها من البحث.

ولقد بيّنت هذه الطريقة أنّ تسمية الأشياء في الصور تتطلب مراحل من معالجة الذهن للمعلومات. وهي ثلاث كبرى : التصوّر Conceptualization أو التحضير التصوري Conceptual preparation والصياغة Formulation والتقطيع Articulation.

في المرحلة الأولى، يتمّ التحضير التصوّريّ لاسترجاع المعلومات اللغويّة الخاصّة بالشيء الموجود في الصورة، فيحدث ضرب من التركيز على شكله العام ولونه وحجمه، وغير ذلك من المعلومات المساعدة على استرجاع العائلة التي ينتمي إليها. ففي صورة لأسد مثلا، فإنّ المتكلم يبحث عن المعلومات التي خزنها و التي تساعده على إدراك ما يرى كي يعبر عنه بدقّة، فيبحث عن تصنيفه (أنه حيوان) وعن لونه (ذهبيّ)، و غير ذلك من المعلومات التي تدفع إلى تنشيط الكلمة المناسبة لتسميته. ولا تدخل هذه المرحلة فعليا في مراحل إنتاج الكلام؛ بل هي ممهّدة لها. ولذلك سمّاها لافالت Levelt بالرسالة ما قبل النطقية pre-verbal message.

أمّا المرحلة الثانية، فتسمّى مرحلة الصياغة أو التعجيم Lexicalization. وهي المرحلة الأساسية في إنتاج الذهن للكلام. وفيها مراحل فرعية. ولذلك توقّف عندها المنظّرون، بما أنّها مرحلة الدخول إلى المعجم الذهنيّ.

وأخيرا ينتهي الأمر بالنطق أو التقطيع بتسمية الشيء المعروض في الصورة. وفي هذه المرحلة يكون الذهن قد استرجع المعلومات واستجمعها بعد جملة من عمليات التنشيط التي تخصّ الذاكرة الطويلة المدى long term memory.

ولئن كانت هذه هي المراحل التي يتّفق فيها أغلب الباحثين في نظريّة إنتاج الكلام، فإنّ كثيرا من الاختلافات في تدقيقها وفي كيفيّات استرجاع المعلومات تجعلنا إزاء مناويل متعدّدة حول المدخل المعجمي إلى إنتاج الكلام. وفي الفقرة اللاحقة عرض لثلاثة منها وبيان لأبرز الفروق بينها.

2. عرض المناويل النظرية المختلفة لإنتاج الكلام

توجد ثلاثة مناويل رئيسة في تفسير إنتاج الكلام منوال دالGary Dell المعروف بمنوال التسلسل التعاملي، ومنوال الشبكة المستقلة لكارمازا Caramazza والمنوال التسلسلي التام للفالت Levelt .

1.2. منوال قاري دال Gary Dell : الشلال التعامليCascade Interaction

المنوال الترابطي Connexionnist الذي اقترحه دال Gary Dell منوال من مرحلتين، تسمّى الأولى مرحلة الانتقاء المعجمي Lexical Selection وتسمّى الثانية بمرحلة التشفير الفنولوجي Phonological encoding. في المرحلة الأولى تُنتخب سِمَاتُ الكلمَة الهدف الدلالية والنحويَّة عبر تنشيط العقد المناسبة في الذهن. والوحدة الذهنية التي تحصل على أكثر نسبة من التنشيط هي التي تنتقى. وفي المرحلة الثانية يمرّ التنشيط من الوحدة المعجميّة المنشّطة إلى السمات الفنولوجيّة (الفونيمات ، المقاطع) التي "تكسو" تلك الوحدة الدلالية التصوريّة المنشطة .

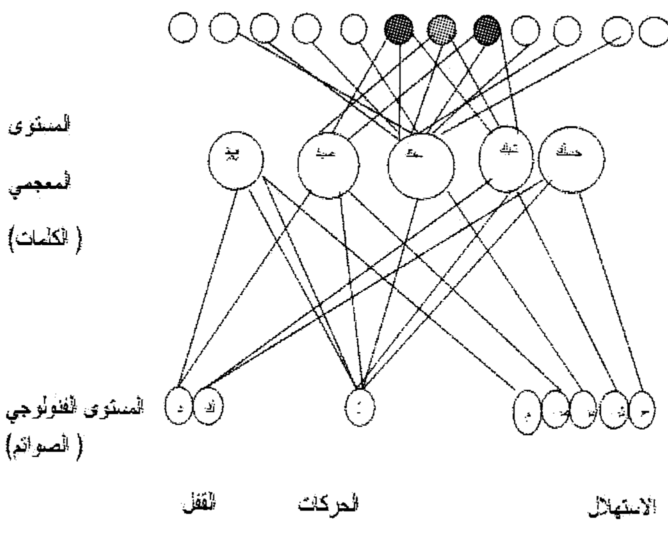
والمرحلتان السابقتان تضمّان ثلاثة مستويات من التمثيلات :

- أوّلا : **مستوى التمثيل الدلالي**. وفيه يتمّ استرجاع السمات الدلاليّة للوحدة المراد النطق بها. مثال ذلك أنّ المتكلّم، لو أراد أن يستخدم اسم [**سَمَك**]، فإنّ ما يحدث في المستوى الأوّل أن تنشط العقد الممثّلة لسمات [**سمك**] ولكن تنشط، وفي نفس الوقت، سمات [**شَبَك**] و[**صياد**] لأنّها مرتبطة بها.

- ثانيا : **المستوى المعجمي**. وفيه تنشط الوحدات المعجميّة الذهنيّة الثلاث سمك وشبك وصيّاد. لكن تنشط معهَا، وبالتوازي، وحدات مجانسة لها صوتيا [**حَسَك**] لـ[**سمك**] و[**عيّاد**] لـ [**صيّاد**]. وفي حالات أخرى يمكن أن تنشط وحدات مجانسة دلاليا و صوتيّا معا، مثل [**شحمة**] لـ[**لحمة**]، أو متجانسة في الدلالة دون الصوت، مثل [**أسود**] لـ [**أبيض**].
- ثالثا : **المستوى الفنولوجي**، (مستوى الصواتم). وفي هذا المستوى تنشط الأصوات التي تكسو الوحدة المعجمية الهدف مثلا /س/./َ/./م/./َ/./ك/ .

هذه المستويات الثلاثة تتّصل فيما بينها بواسطة ترابطات ذات اتّجاهين : من الأعلى إلى الأسفل (من المستوى الدلالي إلى المستوى المعجمي فالمستوى الصوتمي)، ومن الأسفل إلى الأعلى (الصوتمي فالمعجمي فالفنولوجي). ولذلك سمّي هذا المنوال بمنوال الشلال التعامليّ، لأنّ كلّ مستوى من المستويات المذكورة يتعامل مع المستوى الذي يليه في اتّجاهين. ويمتد التنشيط في شكل سلسلة من مرحلة إلى أخرى تقدّميا وتراجعيّا. فبعد مرور موجة التنشيط من المستوى الدلاليّ إلى المستوى المعجميّ، تمرّ الموجة في شكل دفق إلى المستوى الصوتميّ، ثمّ يعود التنشيط أدراجه باتّجاه الأعلى من الفنولوجيّ، فإلى المعجمي، ثمّ إلى الدلالي. فالترابطات في هذا المنوال نوعان تنازليّة وتصاعديّة، والتعامل بين المستويات فيه يكون تقدّميّا وتراجعيّا، مثلما يبينه الشكل 1.

يمكّن هذا المنوالُ التعامليّ الترابطيّ ذو الاتّجاهين من تفسير أخطاء إنتاج الكلام المتعدّدة الشكليّة والدلاليّة أو المشتركة (Ferrand. 2002 : 31). فحين نقول مثلا بدلا من **سمك شبك**، فإن الخطأ يكون مشتركا يتقاسم المعلومات الدلاليّة والفنولوجيّة مع الوحدة الهدف التي نبحث عنها. وهي **سمك**. ويشرح هذا في منوال دال بأنّ الوحدة **سمك** تنشط بقوّة بفضل سماتها الدلاليّة الأساسيّة. هذه الكلمة ترسل بعد ذلك التنشيط نحو الوحدات الصوتميّة المناسبة /س/./م/./ك/، وبعض السمات الدلاليّة لسمك تنشط بالاشتراك الوحدة **شبك** التي تحصل بدورها على تنشيط تراجعي للصواتم /ش/ و/ب/. وهذا التنشيط المتزامن قد يقود إلى خطإ المتكلّم؛ فعوض أن يقول سمك يقول شبك. وقياسا على ذلك، فإنّ الوحدات **شرك** و **حسك** و **درك** و **سبك** يمكن أن تنشط بالتوازي (Ferrand. 2002 : 31).



الشكل 1 : منوال دال التنشيط في شكل سلسلة تفاعلية

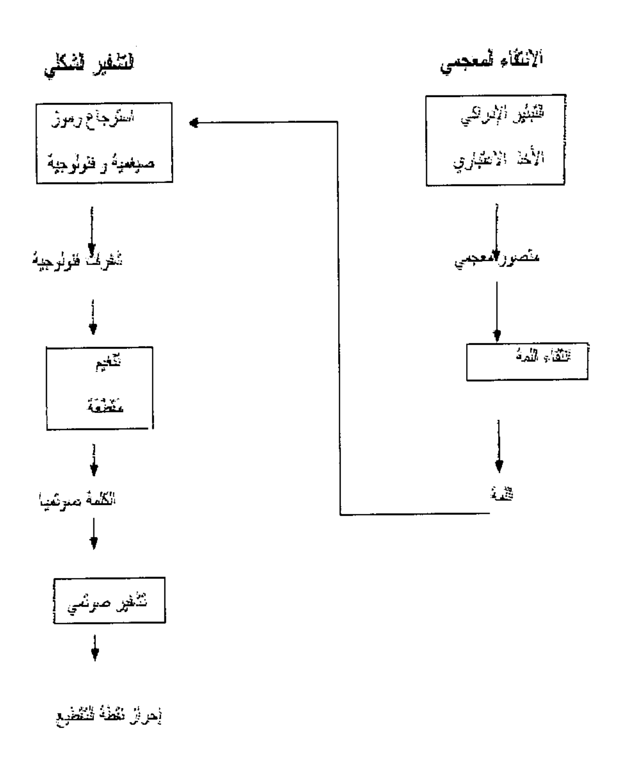
فالمعلومات المنشّطة من مستوى سُفلي يمكن أن تُنَشِّط منْ جَديد المعلوماتِ من مستوى علوي. وهذا التنشيطُ التراجُعيُّ يفسِّر بعض هفوات الكلام. سنرى أنّ هذا التنشيط ذا الوجهتين لا يقبله لافالت Levelt وفريقه في منوال منظوميّ أحاديّ الاتّجاه يسمّى المنوال المتسلسل تسلسلا تامّا.

2.2. النمط المسلسل تسلسلا تاما لـ"لفالت"LEVELT

طوّر لافالت في كتابه "الكلام من النية إلى الإنتاج " Language from intention to production 1989 منوالَ قارات (Garett 1975). وهو منوال يرى أنّ إنتاج الكلام يتكوّن من جملة من منظومات المعالجة تعمل في شكل متسلسل تسلسلا تامّا كالشلال. وتلك المنظومات تتقاسم الأدوار في عملية معالجة الكلام بأن تنجز منظومة ما جزءًا من معالجة المعلومة. وحين تنتهي من معالجتها، ترسل إشارة إلى منظومة أخرى تعالج بدورها جزءا آخر منه. وهكذا دواليك حتى تنتهي المعالجة التامة للكلمة أو الجملة.

وتتوزّع مراحل إنتاج الكلام في منوال لافالت وفق نظامين. ولذلك سمّاها بالهندسة المتسلسلة ذات النظامين serial two-system architecture. والنظامان هما

عبارة عن طورين من المعالجة : طور الانتقاء المعجمي يتلوه طور التشفير الفنولوجيّ Form encoding. وفي كلّ طور منهما مراحل متعاقبة ومتسلسلة مثلما يبيّنه الشكل 2 :



الشكل : 2 الهندسة المتسلسلة ذات النظامين
مرحلتان من الانتقاء المعجمي تتبعهما ثلاث مراحل من التشفير

والمراحل التي يمرّ بها إنتاج الكلام في الذهن تنقسم بحسب المنظومات الفرعيّة للمعالجة. وهي تهيئة محتوى الرسالة بتفكيك جملة من الشفرات الأساسيّة التي يحويها الشيء الموجود في صورة مثلا. وهذه المعلومات هي التي وسمت بالرسالة قبل اللفظيّة Pre-verbal message وتتلو هذه المرحلة مرحلة انتقاء المتصوّرات المعجميّة. وأبرز ما فيها البحث عن الخصائص النحويّة التي تميّز الكلمة الهدف من تعيين وجنس وعدد، إذا كان الأمر يتعلّق بالاسم، أو من زمان ومظهر وجهة، إذا ما تعلّق الأمر بفعل. وتسمّى هذه المعلومات باللمّات lemmas. ثم تتلو مرحلة الانتقاء المعجميّ مرحلة أخيرة تسبق النطق الفعليّ بالكلمة؛ وهي مرحلة الانتقاء الفنولوجيّ Phonological selection، وفيها تنتقى المعلومات

الصوتميّة (الصواتم، القطع Segments، المقاطع Syllables) المناسبة للوحدات المعجمية (أو المُعجميّات) Lexemes المختارة.

وفي تسعينات القرن الماضي، طوّر فريق لافالت، وخصوصا مع بحوث أردي رولفز Ardi Roelofs (انظر : Levelt et al.,1991 ;1999.و 1992.,1996 ;97 Roelofs) هذا المنوال المُحَوْسَبَ. واقترح رولفز تسميته بـ"++ WEAVER"؛ وهي اختصار لعبارة انقليزية[1] تعني "تشفير شكل الكلمة بالتنشيط و التـثـبّت". يقول رولفز (Roelofs 563 2004) في تعريفه إنه :

" نموذج تنفيذيّ مُحوسب لإنتاج الكلمة المنطوقة".

ويضيف واصفا المراحل التي يقطعها الذهن في إنتاج الكلام وفق هذا النموذج فيقول :

" إنه ينفّذ تخطيط الكلمة على أنّها عملية ذات مراحل تتحرّك من التحضير الإدراكي conceptual preparation (بما فيه تحديد تصوّريّ لهويّة الشيء الموجود في الصورة المطلوب تسميتها) مرورا عبر استرجاع اللمة lemma (استعادة الكلمة بما هي كيان نحويّ، بما في ذلك خصائصها النحويّة الأساسيّة التي يتطلّبها استخدام الكلمة في المركّبات والجمل) إلى تشفير شكل الكلمة word-form encoding " (انظر الشكل 3)

ومثلما نرى في الشكل 3، فإنّ ثنائيّة الاتّجاه بين المستويات وما تقتضيه من تغذية تقدُّميّة وتراجعيّة لا يُعترف بها في هذا المنوال إلا في سيل المعلومة flow of information الرابط بين طبقة التصوّر وطبقة اللمّة. لهذا سُمّي المنوال بالمتسلسل تسلسلا تامّا؛ فلا مجال فيه لتغذية راجعة، مثلما هو في منوال "دال". ويحتجّ "لافالت" وفريقه لذلك بأنّ فرضيّة التغذية الراجعة ذات الاتّجاهين تُضعف نظام المعالجة وتقوده إلى ارتكاب أكثر عدد من الأخطاء. يقول "لافالت" مدافعا عن منوال التسلسل التامّ من غير تنشيط تراجعيّ ولا تعامليّ :

"الانتقاء المعجميّ والتشفير الفنولوجيّ يؤدّيان وظيفتين مختلفتين؛ تهدف الأولى إلى بحث سريع للكلمة المعنيّة في معجم واسع، وتهدف الثانية إلى خلق برنامج نطقيّ للوحدة المختارة. وكل عمل تراجعيٍّ من المستوى الفنولوجيّ إلى المستوى الدلاليّ سيجعل النظام هشًّا، وسوف يقود إلى عدد من الأخطاء أعلى من تلك التي قد تحدث في تواصل عاديّ"(Levelt et al. ; 1991 ;618).

---

1) **W**ord-form **E**ncoding by**A**ctivation and**VER**ification .

وإنتاج الكلام يقتضي في رأي لافالت وفريقه أن يراقب المتكلّم ما ينجزه ويتثبت فيه؛ ويسمّى ذلك بالرقابة الذاتيّة Self-monitoring.[(2)]

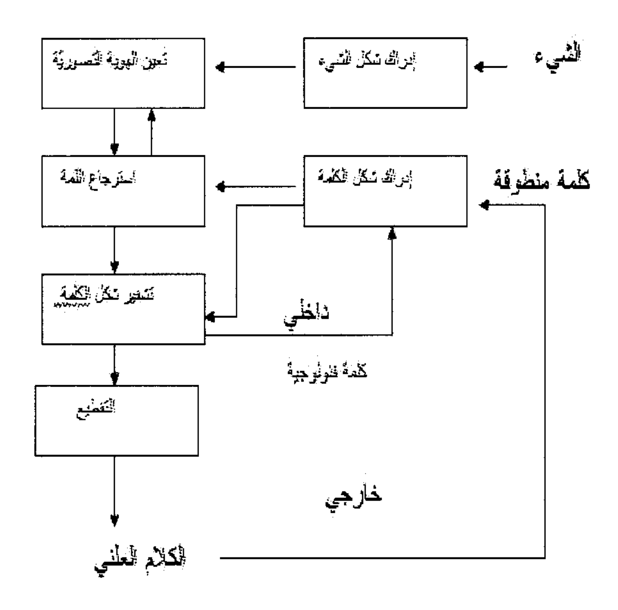
يبدأ عمل [WEAVER ++] بأن يُدعى المتكلم إلى تسمية شيء؛ وليكن على سبيل الافتراض سمكة. فأولى مراحل معالجة تسميتها هو تنشيط المتصوّر المعجميّ Lexical concept [**سمكة**]؛ وبتنشيط هذا المتصوّر تنشط بالتوازي معه متصوَّرات معجمية عالقة به، كمتصوّر حيوان أو حوت وعندئذ يمتدّ التنشيط إلى مستوى الخصائص النحويّة أو اللمّات، فتنشط لمّة ***سمكة*** (يشار إلى اللمّات بخط مائل تمييزا لها عن المتصوّرات المعجمية المشار إليها بخط عريض) بأن تتوفّر معلومات عن جنسها (مذكر) وعددها (مفرد) وتعيينها (نكرة). و تنشط في الآن ذاته لمّات ***حيوان*** و ***حوت***. فيوجد لذلك تنافس بين الوحدات المترابطة تؤول الغلبة فيه إلى انتقاء اللمة الهدف (***سمكة***) بحصولها على كمّيّة تنشيط أكبر مما حصلت عليه مُوازياتها . وبعد انتخاب اللمّة الوحيدة سمكة يبعث النشاط إلى الرمز الفنولوجي (/س//-َ//م//-َ//ك//-َ/). وعندئذ "تنطفئ" عقد حيوان وحوت؛ فلا تبعث بأيّ تنشيط إلى المستوى الفنولوجيّ. وهو مستوى يتكوّن من ثلاثة أصناف مختلفة من الوحـدات : الوحـدات المرفيميـة (<سمكة>) والوحدات القطعية (/س/،/-َ/،/م/،/-َ/،/ك/،/-َ/) والوحدات المقطعية ([س -َ]،[م -َ]،[ك -َ].

وبذلك يضم منوال لافالت وفريقه ثلاثة مستويات هي :

- أولا : مستوى تصوري conceptual أو دلالي،
- ثانيا : مستوى نحويّ، وهو مستوى اللمات و /أو الخصائص التركيبية،
- ثالثا : مستوى فنولوجيّ، وفيه نجد الوحدات المعجمية lexemesوكل ما يتعلق بها من بنى عروضية Metrical Structure ومن مرفيمات Morphemes و قطع Segments ومقاطع Syllables.

ولئن كانت هذه القسمة الثلاثيّة تلتقي مع قسمة "دال"، فإنّـهما تختلفان في القول بتخزين المقطعة syllabification في المعجم الذهنيّ، أو بحوسبتها بقواعد. الرأي الأوّل قال به "دال"، وبالثاني قال "لافالت" وجماعته. غير أنّ اختلافا آخر يلحظ في هذه القسمة الثلاثيّة بين دال ولافالت من جهة و"كارامازا" و"ميوزو" Cramazza & Miozzo، مثلما نراه في المنوال الثالث المعروف بالشبكة المستقلـّة.

2) (انظر تفصيل الحديث فيها لاحقا).



شكل 3. (نقلا عن Roelofs,2004.563). سيلان المعلومة في نمط Weaver++ طيلة تسمية شيء، بعد استرجاع اللمة يحدث تخطيط الكلمة المنطوقة بشكل تغذية أمامية تماما strictly feedforward مع تغذية ترجيعية feedback فقط على طريق نظام فهم الكلام. المراقبة الداخلية يتضمن تغذية الكلمة المبنية فنولوجيا بزيادة في المقدار رجوعا إلى نظام فهم الكلام بينما المراقبة الخارجية يتضمن الاستماع إلى تهجية الكلمة.

3.2. منوال الشبكة المستقلّة [كارَامازا Caramazza]

يتّفق دال و لافالت على وجود مرحلتين معجميّتين (اللمات/ الوحدات المعجميّة أو المعجميّات lemmas/lexemes) مستوى اللمّة يخصّص السمات النحويّة للكلمة، ومستوى المعجميّات يخصص المحتوى الفنولوجيّ والخطّيّ لأشكال الكلمة. وبما أنّ انتقاء مُعْجَمِيَّةٍ وحدة هدف يكون مسبوقا بانتقاء فحواها النحويّ اصطلح كارامازا وميوزو (Cramazza &Miozzo, 1998) على هذه الفرضية بفرضية توسّط اللمّة lemma mediation assumption، بمعنى أنّ اللمة تتوسّط بين معنى الكلمة ومُعْجمِيّاتها الفنولوجيّة ومعجمياتها الخطّيّة (P-lexeme /O-lexeme) (انظر الشكل 4 ب)، وبفرضية توسّط التركيب syntactic mediation assumption على كون السمات النحويّة للمّة كلمة تنتقى قبل أن تُنتقى مُعجميّاتها.

ويتفهّم (كارمازا وميوزو) العلّة التي لأجلها فصل لافالت وفريقه بين اللمّات والمعجميّات فيقولان :

"إنّ الحافز الجوهريّ للتمييز بين اللمّات والمُعْجَميّات هو التمكن من التمييز بين الكلمات بما هي مواضيع نحويّة والكلمات بما هي مواضيع مخصّصة فنولوجيّا أو(خطيّا)" (Cramazza & Miozzo,1998 : p. 237).

وفي هذه الوجهة من النظر، فإنّ انتقاء اللمة الخاصّة بكلمة معيّنة هو شرط ضروريّ لانتقاء تمثيلها المعجميّ. وهذا يعني أنّ انتقاء معجميّة كلمة يُسبقُ بالضرورة بانتخاب فحواها النحويّ.

وبناء على جملة من التجارب (غير المُحَوْسَبَة) أجراها كارمازا وميوزو Cramazza & Miozzo على متكلّمين مصابين بعاهات الحُبْسة، أو غير مصابين بها، تبيّن أنّه مثلا في حالة الكلمة على طرف اللسان يمكن للمتكلّم أن يسترجع المعلومة الفنولوجيّة، وإن كان عاجزا عن استرجاع معلومة نحويّة. وهذا غير ممكن في منوال ++ WEAVER، لأنّ تنشيط العقد الفنولوجيّة يأتي بعد تنشيط عقد اللمة. لذلك اقترح كاراماز وميوزو في مقال لهما بعنوان : "ليس الأكثر دائما الأفضل"[3] أن توجد طبقة واحدة موحّدة بين المحتوى الدلاليّ والشكل مثلما هو في الشكل 4ب.

يقوم المنوال الذي اقترحه كارامازا على شكل شبكات مستقلّة، ولكنّها مترابطة فيما بينها. في هذه الشبكات تخزن المعلومات الدلاليّة والنحويّة والفنولوجيّة : شبكة للمعلومات الدلاليّة تحوي الخصائص الدلاليّة للوحدات المدركة والمطلوب تسميتها، وشبكة للمعلومات النحويّة تتفرّع إلى شبكات صغرى، كلّ شبكة تحوي جملة من المعلومات النحويّة المبوّبة، فنجد شبكة صغرى لأقسام الكلام، وأخرى للجنس، و ثالثة للإعراب وغيرها، شبكة للمعجميّات، وفيها معلومات صوتيّة وصوتميّة وقطعيّة ومقطعة.

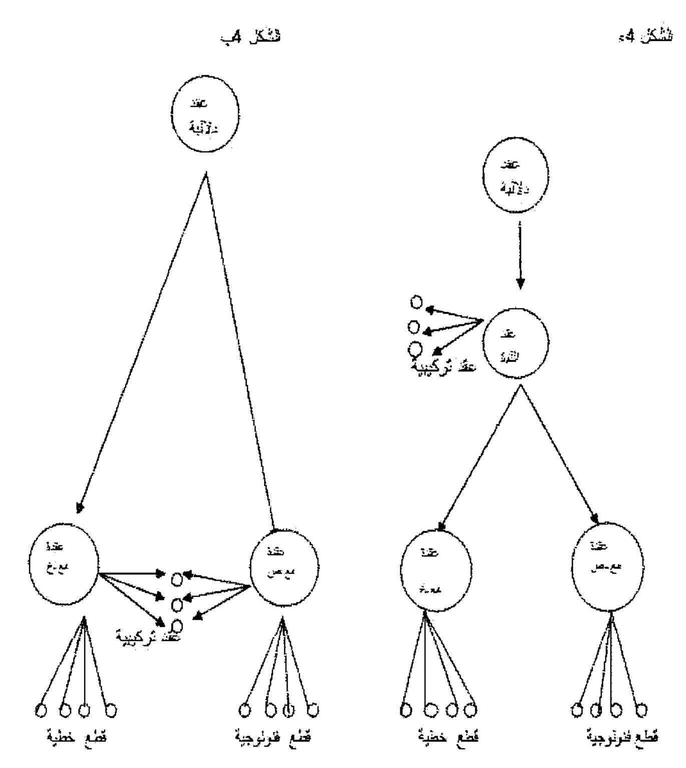
ويعمل المنوال بالتغذية الأماميّة، (مثل منوال لافالت)، لا الأماميّة الراجعة (مثل منوال دال). فيسري التنشيط من الشبكة الدلاليّة إلى الشبكة النحويّة، فإلى شبكة المعْجميّات. يقول كارمازا عارضا عمل منواله مستحضرا حالات العطب الذهني :

" العطب في الترابطات بين اللمة والمَعجمات في منظومة واحدة يقود إلى إعادة انتقاء لمّة أخرى بعلة توزيع التنشيط داخل النظام المتصوري؛ والأقرب أن تكون سلسلة الأحداث كالتالي : المتصوّر المعجميّ المنتقى انتقاء صحيحا ينشّط اللمّة

---

3) More is not always better1998

الصحيحة فيفضي إلى انتقائها ؛ وتنشّط اللمة المنتقاة انتقاء صحيحا ما يرتبط بها من معْجَميّات فنولوجيّة وخطيّة. وإذا لم يقدر واحد من هذه المعجميات أن يصل إلى العتبة لعطب في ذلك المستوى من التمثيل، تُنتَقى عقدة متصوّر معجميّ مختلفة من بين مجموعة العقد التي نشّطها توزيع التنشيط من عقدة المتصوّر المعجميّ المنتقى في المقام الأوّل؛ وسوف ينشّط المتصوّر المنتقى انتقاء جديدا عقدة اللمة المرتبطة به. وهكذا دواليك." (Caramazza : 1997.192-193).



الشكل 4(أ) يمثّل الفرضية التمييز بين اللمة/المعجمية (الثالث) فيبيّن العلاقة بين اللمات و المعجمية الصوتمية (مع-ص) و المعجمية الخطية (مع-خ) ؛ ويبيّن الشكل 4(ب) منوالا فيه تكون التمثيلات الدلالية مرتبطة مباشرة بتمثيلات المعجمية الصوتمية (مع-ص) و المعجمية الخطية (مع-خ) [المصدر: Caramazza & Miozzo :98 ;232]

وفي ردّ لافالت وفريقه على عدم الارتباط بين اللمة والمعجم واستقلال المستويَيْن، ذكروا أنّ الترابط بين تنشيط اللمة والتشفير الفنولوجي لا يمكن أن يؤدّي في نظر أصحاب WEAVER ++ إلى القول بوجود مرحلة موحّدة بينهما؛ ويستخدمون دليلا على ذلك ظاهرة الكلمة على طرف اللسان استنادا إلى تجارب

أجريت على متكلّم الإيطالية أثبت أنه وفي أغلب الوقت يعرف جنس الكلمة النحويّ و السمة الأبرز للتركيب في توليد الجمل (Vigloccio et al, 1977)، ولكنّه لا يعرف شكل الكلمة إلاّ جزئيّا، وقد لا يعرفها مطلقا (Badecker et al .1995). والبرهان نفسه أكّده الكشف عن مرضى فرنسيّين (Henoff –Ganon et al 1989). ومن هذا استنتج لافالت أنّ مدخل اللمّة يمكن أن ينجح حين يفشل المدخل الشكليّ.

3. تفسير بعض ظواهر اللحن في العربية

1.3. اللحن في النحو واللسانيّات

كان اللحن من أهم المواضيع التي شغلت بال النحاة واللغويين القدامى. وكثير منهم آمنوا بأنّ حماية اللغة وتأسيس النحو لا يكون إلاّ لحماية اللغة العربية من خطره. وهذا رأي لا يُعتدّ به اليوم كثيرا. وعلى الرغم من أنّ هاجس اللحن كان معشّشا في الأذهان، لم يتوقّف عنده دارسو العربية قديما ليبنوا الأسباب التي تجعل متكلّم العربيّة يلحن. عذر القدامى أنّهم كانوا يشتغلون على الكلام الصائب، ويقيمون الأنماط حتى ينتبه المتكلّم إلى ما يخالفها ويقوّم اعوجاج لسانه. لكن ليس للمحدثين هذا العذر بعد أن نظرت اللسانيّات الحديثة بمنظار آخر لا معيارية فيه إلى اللحن، وعدّته إنجازا قد يوسم بأنه لا نحويّ، ولكنّه شكل من أشكال القول والتلفّظ يمكن أن يحظى بالعناية والدرس. بل إنّ نظريّة إنتاج الكلام التي عرضنا في الفقرة السابقة أهمّ مناويلها ارتكز جزء من مدوّنتها على الأخطاء النحويّة العفويّة التي يمكن أن تبوّب من وجهة نظر النحاة القدامى في باب اللحن.

وبالاعتماد على نظريّة المدخل المعجمي لإنتاج الكلام يمكن أن نقدّم تفسيرا لما يحدث من معالجة ذهنيّة لا تقود إلى توفّق المتكلّم إلى الإجراء الصحيح الذي يقتضيه الإنجاز الصحيح.

2.3. في صعوبة تصنيف اللحن بمنظار مناويل المدخل المعجمي

لقد تبيّنّا من خلال عرض مختلف مناويل المدخل المعجميّ إلى إنتاج الكلمة كيف أنّ أخطاء إنتاج الكلام كانت هي القادح في تدقيق دراسة معالجة الذهن لإنتاج الكلمات المعزولة عن سياقاتها. وعلى الرغم من أنّ هذه الأخطاء لم تكن الهدف في ذاتها، بل كانت معبرا إلى غيرها من القضايا، فإنّ استقراءنا لمختلف المناويل أوقفنا على ضربين من الأخطاء : أخطاء ناجمة عن عاهات دماغية وغيرها، مثل أخطاء الحبسة Aphasic errors، وأخطاء عفويّة Spontaneous errors. الأخطاء الأولى لا يمكن للمرء أن يصلحها. أمّا الأخطاء الثانية، فيمكن للمتكلم بعد

مراقبة إنجازه الذاتي أن يتفطّن لها ويصلحها. غير أنّ الأخطاء التي يرتكبها المتكلّم، وهو ينجز كلامه، قد تتجاوز هذين الضربين إلى نوع ثالث من الأخطاء لا ينجم عن حبسة أو عن سهو، بل عن اضطراب في اختيار العقد الأساسية التي ينبغي أن تحصل على أوج التنشيط. وهذا يحدث لدى متكلّم العربيّة في حالة إخفاقه في تنشيط بعض عقد الإعراب كعقدة الرفع التي تستحقّها كلمة هدف في التركيب، فينشّط بدلا من ذلك عقدة النصب أو الجرّ. يمكن للمرء في حالات أن يصلح هذا الخطأ، ولكنّه لا يمكن له في حالات أكثر أن يصلحها. الحالات الأولى يمكن أن يُحْمَلَ الخطأ على الأخطاء العفويّة. بيد أنّه حمل فيه تعسُّف لأنّ قول الناطق بالعربية "جهابذةَ العلم بسطاءَ"، ثم يصلح ليقول "جهابذةُ العلم بسطاءُ" ليس في رأينا الخطأ نفسه الذي يرتكبه حين يقول "**شحمة**" بدلا من "**لحمة**". الخطآن يجدان في مناويل إنتاج الكلام المعروضة التأويلات ذاتها، مع اختلاف في طريقة تخريجه من منوال إلى آخر، كالقول بأنّ تنشيط الرفع و النصب و الجرّ في عقد الإعراب هو الذي قاد إلى أن يحصل النصب خطأ على الكمّيّة الأكبر من التنشيط في مرحلة الترميز الفنولوجي، تماما كما حدث في المرحلة نفسها حين تنافست الشين واللام، فحصلت الأولى، نتيجة وجود عنصر يُلهي ويربك الاختيار الصحيح، على الكمّيّة الأكبر من التنشيط، بقطع النظر عن كون ذلك الخطإ حصل بشكل تسلسلي تامّ، أو بواسطة التغذية الراجعة.

نحن نعتقد أنّ الخطأ في علامات الإعراب، وهو الذي يعدّ الوجه الأبرز ممّا يصطلح عليه في حضارتنا باللحن، لا يدخل ضمن الأخطاء العفويّة التي تنتج "**فحمة**" بدلا من "**لحمة**"، أوcat بدلا منrat في الإنقليزية أو chat بدلا من rat في الفرنسية أو غيرها من الأخطاء المشابهة في اللغات الأخرى.

ليس من الدقّة أن يعترض على فصلنا هذا الضرب من الأخطاء عن العفويّة بأن يقال لنا إنّ التلكّؤ في إجراء الحركة الإعرابيّة الحقيقيّة نابع من أنّ العربيّة الفصيحة ليست اللهجة الأصليّة لمن يتكلّمها من العرب اليوم. فالذي ينجزونه بالسليقة هو الدارجة. ولذلك قد تكون الأخطاء التي يرتكبها متكلّم العربيّة نابعة من إسقاط عادته اللغويّة العاميّة على عادة لغويّة أخرى لا ينجزها بالسليقة.

لكنّ الرأي عندنا أنّ هذا الضرب من الأخطاء الذي عالجته الدراسات اللسانيّة النفسيّة العرفانيّة في سياق إنتاج متعدّد اللسان للغة أجنبيّة (انظر مثلا : Georges Ludi ,1995/1,20,pp.139-156) لا يدخل في ظاهرة اللحن المعنيّة، لأنّ الدّارجات ليس فيها التزام بعلامات الإعراب، ولأنّ هذه العلامات ليست من الأخطاء العفويّة،

بحكم أنّ كثيرا من الأخطاء المرتكبة لا يستطيع المتكلّم أن يراقبها بنفسه. لذلك سنتعامل مع ظاهرة اللحن في العربية على أنّها نوع مخصوص من الأخطاء، وسنحلّلها بما أمكن من النتائج التي وفّرتها نظريّة المدخل المعجميّ إلى إنتاج الكلام.

وحتّى نوفّر شرط الإنجاز السّليقيّ المفيد في نظريّة المدخل المعجميّ لإنتاج الكلام، سنأخذ مثالا من اللحن حدث قبيل وضع النحاة نظريّتهم، أي في عصر ما قبل التقعيد ونشأة النحو. وهذا العصر مفيد لأنّ متكلّم العربيّة كان له نحو واحد هو النحو الذي يضمره في ذهنه من دون أن يكون له نحو صناعيّ من وضع النحاة. وتشبه هذه الحالة كلامنا اليوم بلهجاتنا التي ننجزها من غير أن نكون قد تعلّمنا لها القواعد الصريحة في المدرسة. والمثال الذي نورده ههنا ذكره كثير من النحاة؛ ومنهم أبو القاسم عبد الرحمان الزجاجيّ (ت337هـ/948م)؛ وفيه ذكر السبب في تسمية النحو نحوا. فقال :

"السبب في ذلك ما حكي عن أبي الأسود الدؤلي [ت69هـ/ 688م] أنّه، لمّا سمع كلام المُوَلّدين بالبصرة من أبناء العرب، أنكر ما يأتون من اللحن [...] وأنّ ابنة له قالت له ذات يوم : "يا بَهْ، ما أشدُّ الحرِّ" فقال لها : "الرمضاء في الهاجرة، يا بنيّة"، أو كلاما نحو هذا. فقالت له : "لم أسألك عن هذا. إنّما تعجّبت من شدّة الحرّ". فقال لها : " قولي إذن : ما أشدَّ الحرَّ ". ثم قال : "إنّا لله. فسدت ألسنة أولادنا"." (الزجاجي : الإيضاح في علل النحو، 89).

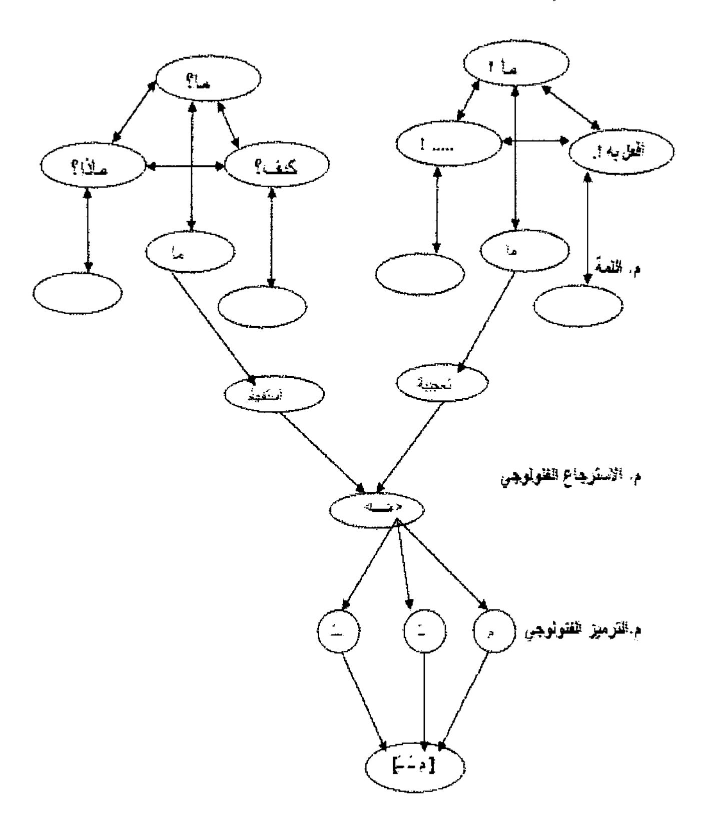
لئن صدقت هذه الرواية، فإنّ اللحن الذي وقعت فيه ابنة أبي الأسود نابعة من إجراء حركات أواخر الكلمتين في غير مجراهما الحقيقيّ؛ وإذا وضعنا هذا اللحن في إطاره من سيرورة عمليّات المعالجة الذهنيّة لإنتاج الكلمة المفردة في المناويل السابقة، فهمنا أكثر أسباب الوقوع في هذا اللحن. لذلك نستعير من هذه المناويل، لتحليل ظاهرة اللحن المذكورة، جملة من المفاهيم أهمّها شكل الكلمة المجانس والمراقبة الذاتيّة وموجّهات الخطأ.

3.3. التواتر والعبور إلى شكل الكلمة المجانس

يرجع الخطأ الذي ارتكبته بنت أبي الأسود وفق نظريّة لافالت إلى تعامل الذهن مع متصوَّرين مختلفين لهما التمثيل الشكليّ نفسه. وهما ما الاستفهاميّة (ما$_1$) وما التعجّبيّة (ما$_2$) من ناحية، و"أشدّ" باعتباره فعلا ماضيا (أشدّ$_1$) و"أشدّ" باعتباره اسم التفضيل (أشدّ$_2$) من ناحية ثانية. التجانس اللفظي بين (ما$_1$/ ما$_2$) تامّ.

والتجانس اللفظي بين (أشدّ$_1$/ أشدّ$_2$) غير تامّ بسبب اختلاف حركتي الحرف الأخير.

والمتجانسات اللفظيّة في منوال لافالت وجماعته وحدات بينها اختلاف في مستوى التصـوّر المعجميّ conceptual level ومستوى اللمّة lemma level. ولكنـّهما يتقاسمان شكل الكلمة word form level . وهذا ما يمثـّله الشكل5 التالي :



الشكل 5: المتجانسان اللفظيان [ما الاستفهامية] و [ما التعجبية] في منوال لافالت وجماعته وحدات بينها اختلاف في مستوى التصور المعجمي conceptual level و مستوى اللمة lemma level و لكنهما يتقاسمان شكل الكلمة word form.

يربط لافالت بين نسبة التواتر والعبور إلى الكلمة قائلا :

" إذا كان تواتر الكلمة مشفرّا في مستوى اللمّة، فإنّ المُجانِسَ اللفظيَّ ذا التواتر المنخفض ينبغي أن يكون معبره صعبا مثله مثل ما يوازيه من الكلمة ذات التواتر المنخفض وغير المجانس".(تجربة Jescheniack & Levelt, 1994)".

وقد يصدق الأمر على مثالنا. فبالرجوع إلى سياق قول البنت، قد تكون ما$_1$ كلمة ذات تواتر مرتفع بينما ما$_2$ كلمة ذات تواتر منخفض، حتّى ولو كان التواتر نسبة دوران الكلمة على لسان البنت، وليس بالضرورة على لسان قومها. وإن صدق هذا الافتراض، فإنّ ارتفاع التواتر هو ما يسّر العبور الخاطئ إلى ما$_1$ بدلا من العبور إلى ما$_2$؛ فلئن كان الشكلان متجانسين، فإنّ ما جعل الوحدة ما$_2$ تحظى بنسبة أعلى من التنشيط هو كثرة دورانها على اللسان.

وما قيل في ما$_1$ وما$_2$ يقال في أشدّ فعلا ماضيا (أشدّ$_1$) وأشدّ اسم التفضيل (أشدّ$_2$). فقد يكون أشدّ$_2$ أرفع تواترا من أشدّ$_1$، لأنّ دلالة التكميم المبنيّة من صيغة أشدّ أكثر تواترا من دلالة الفعل عليها. فقد تكون عادة البنت أو عادة جماعتها اللغويّة الصغيرة أن تقارن حرّ يومها بحرّ أمسها أو قرّه بقرّه؛ وذلك باستعمال اسم التفضيل. لذلك ساهم هذا التواتر في أن يحصل أشدّ$_2$ على نسبة من التنشيط أرفع من أشدّ$_1$. يبقى أنّ التماثل الذي بينهما يقلّ في مستوى الصواتم. فما حدث هو خطأ قلب الحركة الأخيرة من فتح (حركة بناء) إلى رفع (حركة إعراب). هذا القلب الذي سيعتبره النحاة سببا في الخلط بين الاسم والفعل وبين المبنيّ والمعرب، يُعتبر في نظريّة المدخل المعجميّ نتيجة لتنشيط لمّة الفعل ولمّة الاسم، لعلاقة شكليّة ودلاليّة معا، وتنافست اللّمّتان : أيّهما تحصل على كمّيّة من التنشيط أكثر. فكانت الغلبة للمّة الاسم وانطفأت لمّة الفعل.

4.3. المراقبة الذاتيّة : Self-monitoring

يعتقد لافالت (Levelt, 1989-1983) أنّ المتكلّم يضطلع، وهو ينتج الكلام، بعمليّة موازية هي عمليّة المراقبة الذاتيّة Self-monitoring. وتمكّنه هذه العمليّة من أن يقطع على نفسه طريق الخطإ، ويصلح ما قد يصبح فيما بعد إنجازا لاحنا. ويسمّي لافالت هذه العمليّة بالقطع الذاتيّ Self-interrupt. ويرى أنّ المراقبة الذاتيّة لتخطيط الكلام تتمّ عبر نظام فهم كلام المتكلّم، وليس عبر نظام إنتاج الكلام. يقول رولفز شارحا هذه العمليّة الذاتيّة من المراقبة والإصلاح بالقول :

> "أثناء التّحاور لا يكتفي المتكلّمون بالتحدّث، بل إنّهم يستمعون كذلك إلى كلام مخاطبيهم، ويراقبون كلامهم نفسه كي لا تدخله الأخطاء (وفي أحوال كثيرة يصلحون تلك الأخطاء)" (Roelofs ,2004 ;562).

ويرى لافالت أنّ هناك مسلكين في الرقابة الذاتيّة : رقابة داخليّة وأخرى خارجية. وكلاهما يعمل من طريق نظام فهم الكلام. وهو غير إنتاج الكلام (انظر شكل 6). يضمّ المسلك الخارجي الاستماع إلى الكلام المنتج ذاتيّا بشكل علنيّ، أمّا

المسلك الداخليّ - وهو من المفترض أن يكون المسؤول عن موجّهات الأخطاء - فيضمّ مراقبة المخطّط الكلاميّ بإشباع زائد لكلمة فنولوجيّة (ROELOFS ; 2004.p .564).

و بناء على هذا، فإنّه من المفروض أن تكون بنت أبي الأسود قد راجعت ذهنيّا الجملة التي أنجزتها قبل أن تنتجها. ولكنّ الخطأ الذي أصاب كلامها لم تستوعبه عمليّة المراقبة الذاتيّة. وهي مُراقبة آليّة ينجزها الذهن وهو يعالج إنتاج الكلام.

اللحن إذن، وفق هذا التصوّر، هو من أخطاء الكلام غير المقصودة. لكنّه ليس من هفوات اللسان أو زلاته التي يمكن أن يصلحها المرء بنفسه بمجرّد مراجعة إنجازه ومراقبته ذاتيّا (داخليّا أو خارجيّا). وهو ليس من الأخطاء الناتجَة عن عيب في النطق ممّا يعرف بأخطاء الحبسة aphasic errors. إنّه خطأ ناجم، من وجهة نظر ذهنيّة، عن معالجة لمعلومة (معجميّا ونحويّا و صرفيّا وصوتميّا) ليست هي ما يجب أن يعالج، بل هي مجاورة لها، أو منشّطة بتنشيطها. وهذا التعريف، وإن كان يوحّد بين اللحن والأخطاء العفويّة الأخرى التي ليست بلحن، فإنّ ما يفرّق بينهما أنّ تلك الأخطاء العفويّة قابلة لأن تراقب ذاتيّا، وتصلح. ولكنّ اللحن لا يقبل ذلك؛ فيصلح في الغالب بمثير خارجيّ أو برقيب غيريّ، هو هنا أبو الأسود الدؤلي.

فالأخطاء التي من هذا النوع لها السمات التالية :

i. ينجزها المتكلّم، ولا يعتقد أنها أخطاء : فابنة أبي الأسود لا تعتقد، حسب الشاهد، أنّها أخطأت حين قالت (مَا أشدُّ)؛ وإلاّ لكانت صوّبت نفسها قبل إجابة أبيها على ما فهمه من سؤالها.

ii. تمرّ ولا تستطيع مصفاة الرقابة الداخليّة أو الخارجيّة أن تعيقها عن الخروج (بأن تصلحها) لأنّه لا شيء ينبّه المتكلّم إلى أنّه وقع في الخطإ؛ فلا الرقابة الداخليّة تعطّلت، ولا الرقابة الخارجيّة أوقفت. وإنّما تمّت الرقابة في المستويين، باعتبار أنّ الوحدة المعجميّة الهدف هي التي نطقت فعلا (ما أشدُّ).

iii. يراقبها نظام فهم الكلام الخارجيّ الذي لدى المستمع. هذا النوع من الرقابة لم تلتفت إليه مناويل المدخل المعجمي لأنّه لا يدخل في سيرورة نشاط الذهن الواحد لعلاج الكلام. ولذلك سنعتبره بمثابة المنبّه الخارجيّ الذي دوره ملاحظة الخطإ بعد الإنجاز. وقد يصبح باعثا على الإصلاح مثلما يظهر من دور أبي الأسود.

على أنّه، لو عدنا إلى الخطإ من بوابة (iii) التي لولاها لما اكتشفت بنت أبي الأسود خطأها، لرأينا أنّ هذا المنبّه الخارجيّ لم يكتشف الخطأ فور وقوعه، بل اكتشفه حين اعترضت البنت على جوابه الذي اقتضاه فهمه الأوّل للكلام على أنه استفهام لا على أنّه تعجّب. ولو صدّقنا الأمر، لوجدنا البنت واقعة في خطإ آخر، هو أنّها نشّطت بنية عروضيّة metrical structure بدلا من أخرى : نشّطت بنية الاستفهام الذي يتطلّب تصويتا أو تنغيما يختلف عن التصويت والتنغيم الذي يتطلّبه التصويت بالتعجّب. فحتّى يفهم أبو الأسود كلام ابنته كما فهم، ينبغي أن يكون قد استمع إلى تطابق بين البنية النحويّة والتنغيم الذي يقتضيها (بنية استفهام + تنغيم استفهام). ولو كان التنغيم أو البنية العروضيّة لا تنسجم مع البنية النحويّة، لتفطّن أبو الأسود قبل أن يجيب أوّلا إلى ما عدّه لحنا.

وما من شكّ في أنّ تنغيم الاستفهام والتعجّب وغيرهما يمرّ من طبقة التشفير الفنولوجيّ. وفي ذلك يقول لافالت :

> إنّ "المُشَفّرَ الفنولوجيَّ يَستخدم التمثيل العروضيَّ لينصّب ثابتات ارتفاع الصوت و درجة النغم و مداه".(Levelt : 1989 ,33)

وإذا عدنا في ضوء هذه الملاحظات إلى السمة (i)، وجدنا أنّ الرقابة الذاتيّة والخارجية قد تمّت على الأقلّ في مستوى مراجعة التطابق بين البنية العروضيّة وبنية المعجميّات لأنّه من النادر المستغرب أن يُخطئ المرءُ في المطابقة بين البنية النحويّة و البنية العروضيّة على هذا الشكل. فكما لا يمكن أن يخلط المتكلّم بالدارجة التونسيّة مثلا بين (/مَحْلاه/ : ما أحلاه= ما أحسنه) في الاستفهام والتعجّب، كذلك لا يمكن أن تخلط بنت أبي الأسود بين البنيتين. ومعها سبب إضافي (ليس للتونسي في لهجته) : أنّ البنيتين موسومتان فونولوجيا (الرفع /الفتح ومرفولوجيّا (الفعلية /الاسمية).

لن يخرج الأمر في هذه الحالة من تخريج الخطإ عن أمرين : فإمّا أن تكون بنت أبي الأسود قد أنجزت الجملة من غير تنغيم يفيد التعجب أو الاستفهام - وهذا غريب - وإمّا أنّ في الرواية تقوّلا من نحاة اعتمدوا على المكتوب، وأسقطوا الإنجاز المنطوق للكلام. لذلك نظروا إلى الفرق بين (مَا أشدُّ / مَا أشدَّ) من الجهتين المرفولوجيّة والفنولوجيّة المتعلّقتين بالبنيتين، وأسقطوا البنية التنغيميّة التي هي من خصائص المنطوق ولا تظهر في المكتوب على الرغم من أنّها جزء من الخطإ والصواب في الإنجاز، فهي تُراقب عند الإنجاز، وتوجّه الكلام إمّا إلى الصواب و إمّا إلى الخطإ.

على أنّه إذا نظرنا إلى خطإ بنت أبي الأسود من وجهة أخرى، فافترضنا مثلا أنّها لا تفرّق في إنجازها بين (ما أشدُّ) و(ما أشدَّ)، وهي لذلك لا تعرف حين تجد نفسها مضطرة إلى الاختيار ما تختار، عندئذ سيتغيّر الشرط (i) ليصبح (i)َ كالتالي :

(i)َ - أخطاء ينجزها المتكلم و يعتقد أنها أخطاء

وهذا الشرط لا يؤثّر في بقيّة الشروط ((ii) و(iii))، لأنّ التردّد بين إنجاز وآخر، أيكون صحيحا أم خاطئا، لا يعرقل المراقبة الذاتيّة والخارجيّة. فيحتاج عند الإنجاز إلى رقابة المتلقّي العارف بالفرق كي يُميّز.

وربّما يتّضح الأمر في هذه الحالة إذا ما تجاوزنا وضعيّة خطإ بنت الدؤلي إلى ضرب من الأخطاء التي يتردّد فيها المتكلّم بين الرفع والنصب والجرّ في الكلم المُعربة. فههنا مثال جيّد ومتواتر على ألسنة متكلّميّ العربيّة الذين لا يعرفون متى ينطقون بالحركة الإعرابيّة المناسبة. في هذه الحالة يحدث أمران :

أ. في حال النطق بالحركة الخاطئة، (الرفع بدل النصب مثلا)، تحصل الحركة الخاطئة (الرفع) على النصيب الأوفر من التنشيط والحركة الصحيحة (النصب) على التنشيط الأقلّ، فينطق الرفع و يندحر النصب.

ب. في حالة السكون، لا تنشّط أيّة حركة. وهذا قد يفسّر إمّا بعدم إرسال تنشيط من اللمة إلى المستوى الفنولوجيّ، وإمّا أن ترسل كمّيّات ضعيفة متعادلة إلى جميع عقد الحركات، فلا تقوى واحدة على أخرى. ومن ثمّ فإنّها لا تنشّط جميعا.

ولئن كان من الممكن إيجاد تفسير للظاهرة (أ) في مناويل المدخل المعجميّ، فإنّ المناويل نفسها لا يمكن أن تفسّر الحالة (ب) . في الحالة (أ)، يشبه الخطأ في الإجراء الإعرابيّ خطأ من يتكلّم الفرنسية (بما هي لغة ثانية له أو ثالثة) في تعيين جنس الاسم الصحيح، فيذكّر المؤنّث و يؤنّث المذكّر. وينجم عن ذلك تنشيط اللمّة الخطأ وإكساؤها الثوب الفنولوجيّ المناسب.

لكن تمثّل الحالة (ب) خطأ فريدا نكاد لا نجد له مثيلا في لغات نعرفها كالفرنسية والإنقليزية. وتتمثّل في إحجام المتكلّم عن النطق بلمّة قد يكون نشّطها، (هي لمة الإعراب). وقد يشبه هذا في الظاهر تنشيط لمة الجنس من غير أن ينشّط المتكلّم العقدة الصوتيّة المناسبة لها. وهذا لا يمكن تصوّره في هذه المناويل. وبالفعل، فإنّ هذا الأمر لا يمكن حدوثه في حالة صمت المتكلّم عن حركة الإعراب؛ فالسكون هو شطب الحركة الإعرابيّة وليس إبدالا لها بسكون

مثلما يمكن أن توحي به الكتابة. فأن نقول في حالات السكون "ضربْ زيدْ عمرْ" بدلا من "ضربَ زيدٌ عمْرا" لا يعني أنّنا لم ننشّط لمّة الإعراب التي هي المتحكّم الحقيقيّ في بيان الفاعليّة والمفعوليّة؛ فما دمنا فهمنا من الجملتين فاعليّة (زيد) ومفعولية (عمرو)، و ما دام هذا مقصد المتكلم، فإنّ الإعراب الذي يشفّر هذه المعاني قد نشّط. غير أنّ النطق بالحركات، وإن تعطّل، فإنّه لم يعطّل بروز هذه المعاني. ومن شأن هذا الكلام أن يقوّي قول النحاة القدامى بانّ الإعراب الحقيقيّ هو العلاقات العامليّة / المعموليّة بين أجزاء المركّبات. وليس هو إجراء الحركات (أو غيرها من علامات الإعراب). وبناء على ذلك، فإنّ تعطيلها ليس تعطيلا للإعراب.

كأنّنا نقول إنّه، سواء أأخطأ المتكلم في ذكر علامات الإعراب أم أحجم عن ذكرها، فإنّ الإعراب لا يتعطّل. لكنّ الأمر في حقيقته ليس على هذه الشاكلة. فإن أراد المتكلّم أن ينجز الجملة "ضرب زيدا عمرو"، فأخطأ بين الرفع والنصب، فإنّ مقتضى الأداء لا يتلاءم مع المقصد. ويكون في الأمر تحريف. وكذلك إن كان نطق الجملة بالسكون. ومن غير نطق للحركات في هذه الحالة لا يمكن للعلامة أن تدلّ، لأنّه في حالة انعدام الرقابة الذاتيّة الفعليّة ستنعدم الرقابة الغيريّة أو الخارجيّة ويتمّ التفاهم على بنية ليست هي المقصودة. وهكذا، فإنّ الرقابة الذاتيّة يمكن أن تعمل في غير اتّجاه إصلاح الخطإ إصلاحا ذاتيّا. وتعمل الرقابة الغيريّة التي ينجزها المتلقّي بنفس الطريقة لأنّ الاعتقاد سيكون، عندما نقول "ضرب زيدا عمرو", ونحن نعني فاعلية (زيد) ومفعولية (عمرو)، أنّ الكلام وارد على أصوله التي أخرجناه عليها. وهذا يعني أنّ الرقابة الذاتيّة في مثل هذه الأخطاء لا تفيد؛ ولا تفيد الرقابة الغيريّة كذلك.

5.3. اللحنُ ومُحَرّفات الخَطإ Error biases

يعتقد بعض الباحثين في نظريّة المدخل المعجميّ لإنتاج الكلام أنّ وراء الأخطاء موجّهات هي التي تؤثّر في إنتاجه على الشكل الذي أنتج عليه، تسمّى محرِّفات الخطإ Error biases، بمعنى أنّ الخطأ، حين يرتكب، لا بدّ أن يكون وراءه حافز قد قاد إليه، وجعله يخرج بذلك الشكل الذي خرج عليه، لا بشكل آخر؛ وهذه المحرّفات قد تكون مُعجميّةLexical biases وقد تكون شكليّة Formal biases ، وقد تكون مختلطة معجميّة وشكليّة Mixed biases (Rapp&Goldrick ; 2000). والمحرّفات هي ما تجعل الخطأ قابلا للتعليل. فمن الممكن، بالرجوع مثلا إلى الخطإ الذي ارتكبته بنت أبي الأسود، أن يطرح السؤال عن علّة قولها في لحنها

(ما أشَدُّ) بالذات، ولمَ لمْ تنتج خطأ غير قابل للتعليل من نوع (*ما أقدُّ /*ما أشةُّ)، أو غيرهما من وجوه الأخطاء.

إنّ الشّكل الذي كان على البنت أن تقوله في ضوء إصلاح والدها هو (مَا أشدَّ). هذه البنية النحويّة، أو الشكل المجرّد، هو الذي وجّه الخطأ، فقالت البنت (ما أشدَّ). وهذا شكل منتج في ضوء توجيه شكل آخر له. لذلك كانت عمليّة الخطإ قد خلقت كلمات حقيقيّة، وكان (مَا أشدَّ) موجّها شكليّا للخطإ الوارد على لسان الدؤليّة.

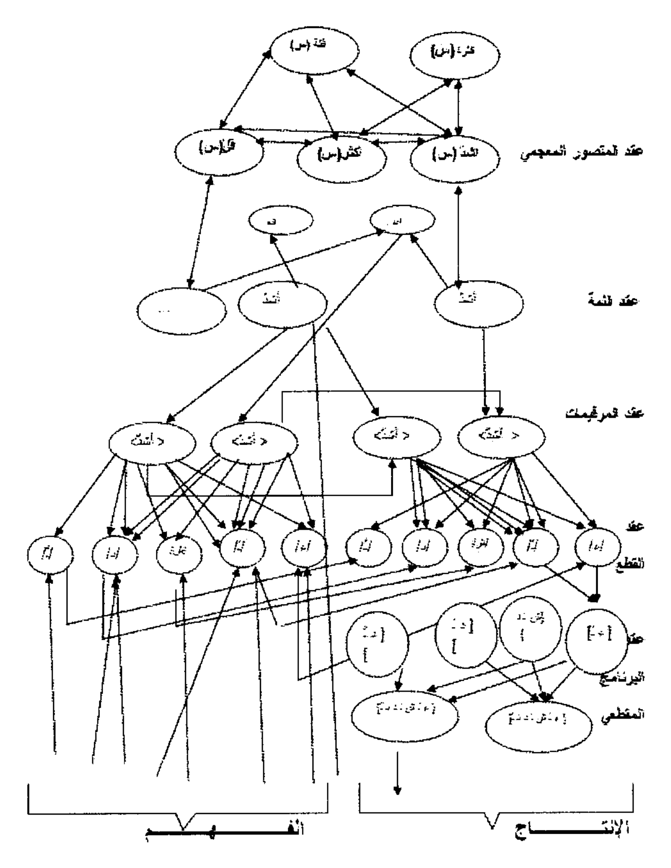
يرى رولفز أنّ المحرّف الشكليّ هو أن نكتشف أنّ أخطاء الشكل تخلق كلاما حقيقيا بدلا من أن تخلق لا كلمات nonwords (*ما أقدُّ /*ما أشةُّ). ويؤكّد مبدأ التواتر أن المحرّف الشكليّ يتحكّم في هذه الأخطاء أكثر ممّا تتحكّم فيها الصدفة. وإذا كانت بعض الأخطاء قد تكون أخطاء من لا كلمات، فإنّ الأصل أنّ الكلمات المنطوقة تتهيّأ لأن تكون ذات مثيل.

وفي نمط "تشفير شكل الكلمة بالتنشيط والتـثـبّت" ++ WEAVER، فإنّ الموجّه في إنتاج الكلام الخاطئ لا يعود إلى التغذية الراجعة، مثلما هو في منوال "دال" ومن تأثّر به؛ بل هو يعود، على الأقلّ في نسبة منه، إلى المراقبة الذاتيّة لتصميم الكلام من طرف المتكلّم.

لقد رأينا في الفقرة السابقة كيف ربط لافالت (Levelt 1983;1989) المراقبة الذاتيّة لتخطيط الكلام وإنتاجه بـنظام فهم المتكلّم للكلام. وبما أنّ المراقبة الذاتيّة للكلام ليست هي فهم الكلام، فإنّـها تتطلّـب في رأي "لافالت" و"رولفز" عمليّات عرفانيّة إضـافيّة. فلكي يتفطّـن المرء، وهو يراقب إنتاجه إلى الأخطاء التي تتمّ في مستوى انتخاب المتصوّر المعجميّ، كأن يختار قَلّ(س) بدلا من أشدّ (س)، فعليه أن يراقب ما إذا كانت اللمّة التي تمّ التعرّف عليها في المعجم الذهنيّ تتطابق مع المتصوّر المعجميّ الذي يتمّ تحضيره كي يُنتجَ [Roelofs, 2002 ;563]

ودرست في نمط " تشفير شكل الكلمة بالتنشيط و التـثـبّت" محرّفات الأخطاء في سياق تجربة تسمية الصور غير الواضحة بأن ترسل مع الصورة جملة من المُلهيات السمعيّة والبصريّة هي التي تقود إلى خلق أخطاء ذات صلة شكليّة أو دلاليّة أو مشتركة بينهما بالشيء المراد تسميته، أي الهدف. وبعد دراسة معالجة الذهن قدّمت كثير من الافتراضات حول كيفيّة الارتباط بين شبكتي إنتاج الكلمة وفهمها (الشكل6). واعتبر رولفز في (Roelofs, 1992, 1997 Roelofs et al. ,1996) أنّ المعلومة المنشَّطة في شبكة فهم الكلام يمتدّ تنشيطها إلى شبكة إنتاج الكلام، فتنشّط

ما يلائمها من المقاطع ، والمورفيم واللمة. (انظر أيضا 564; Roelofs.2002، و Levelt 1996b).



الشكل 6 : شبكتا إنتاج الكلام وفهمه في منوال ++WEAVER

تنشّط عقد المتصوّر المعجميّ (: أشدّ(س)، أكثر (س) قل (س)) عقد اللمة (أشد اسم)، (أشد فعل). ويمرّ النشيط إلى عقد المرفيم <أشدّ> فإلى عقد المقاطع (مثال /ء/) وعقد البرنامج المقطعيّ (مثال [ءَ-]). ويكون مرور التنشيط في شكل تسلسليّ تامّ، حيث لا رجوع فيه للتنشيط من الأسفل إلى الأعلى. وتحدث المراقبة الذاتيّة باعتماد العلاج التعامليّ (انظر الأسهم بين عقد المرفيمات و عقد القطع) حتّى تتمّ مراجعة البرنامج النطقيّ. إذ تدعم برنامج الفهم العقد التي يعدها مناسبة للوحدة الهدف.

إن طبّقنا منوال "رولفز" و"لافالت" على خطإ بنت أبي الأسود الدؤلي، وجدنا الأمر مثلما هو في الشكل 7 أسفله. وفيه نرى شبكتين واحدة لإنتاج الكلام

وأخرى لفهمه وفي شبكة الإنتاج تؤلّف عقد المتصوّر المعجميّ (مثال : أشدّ (س)) طبقة عقد اللمة (أشدّ) وتؤلف عقد الخصيصة النحويّة (مثال : اسم) طبقة تركيبية؛ وتؤلّف عقد المرفيم (مثال : <أشدّ>) وعقد المقاطع (مثال /ء/) وعقد البرنامج المقطعيّ (مثال [ءَ-]) طبقة الشكل في شبكة الفهم (تختلف طبقة الشكل فيها عن نفس الطبقة في إنتاج الكلام بينما تُتقاسم طبقتا المتصوّر والنحو بينهما) التي من المفروض أن تتمّ مراقبة إنتاج الكلام.

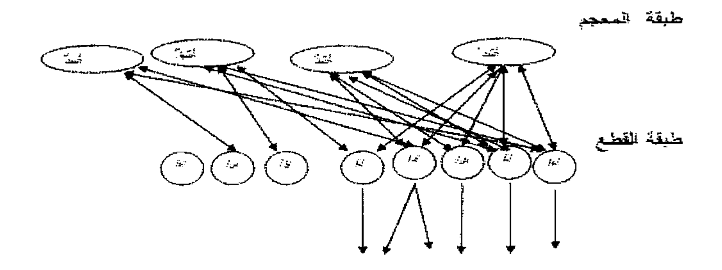
ولذلك يحدث ضرب من تعامل في العلاج يقود إلى انتقاء القطع والمقاطع المناسبة للكلمة الهدف. ويبرز الشكل ههنا كيف أنّ عملية الفهم لم تصفٍّ ما ينبغي أن يقال. ولذلك احتاجت المتكلّمة إلى توجيه من المستمع الخارجيّ.

و خطأ بنت أبي الأسود أساسه محرّف معجميّ يظهر خلال المراقبة الذاتيّة في ++ WEAVER حين تَرُدُّ بعض الأخطاء ذات الصلة الشكليّة إلى إخفاقات في انتقاء المرفيم أو اللمة بدلا من أن تردّ إلى إخفاقات في اختيار المقطع.

فبنت الدؤلي أخفقت في انتقاء اللمة (الاسم بدل الفعل). وهذا الخطأ سرى إلى إخفاق في مستوى القِطَع (الرفع بدل الفتح). ولذلك كان الخطأ داخلا في ما يسمّى إساءة استعمال الألفاظ malapropism. وهو خطأ :

"قد يحدث حين لا يستطيع المتكلم أن يولّد إلاّ تمثيلا شكليا غير كامل للكلمة المنتظرة، (مثلما هو الأمر في الكلمة على طرف اللسان). هذا الشكل غير التامّ يُردُّ إلى نظام التصوّر بواسطة نظام الفهم الذي يؤدّي إلى انتقاء لمات كثيرة لها صلة فنولوجيّة بالكلمة الهدف. فإذا اختيرت واحدة من اللمّات ذات الشكل المرتبط التي تنتمي إلى الصنف النحويّ الملائم تحدث إساءة استعمال الألفاظ " (Levelt et al. 1999a ,64).

وهذا الأمر ينطبق على بنت أبي الأسود. فهي قد انتقت لمَّتين مناسبتين لما تبحث عنه في مخزونها المعجميّ الذهنيّ واحدة فعليّة والثانية اسميّة فأدّى بها الأمر إلى إساءة في استعمال اللفظ المناسب للوحدة المعجميّة الهدف.



شكل 7 حسب دال يكون توجيه الخطأ راجعا من تنشيط تراجعي تنتشر من العقد القطعية إلى العقد المعجمية

وإذا كان الهدف والخطأ متشاكلين عسر الأمر على المراقبة الذاتيّة فيرى لافالت (Levelt 1989) أنّ المتكلّم ينسى حوالي 50 بالمائة من أخطائه. فاحتمال اكتشافه الخطأ يكون أكبر إذا ما اختلف الهدف والخطأ اختلافا كبيرا؛ و يكون أقلّ إذا ما كان الاثنان متشابهين. وفي خطإ ابنة أبي الأسود فإنّ احتمال الاكتشاف الذاتي للخطأ يكون ضعيفا جدا بحكم أنّ الخطأ والهدف متماثلان.

وإذا نظرنا إلى الخطإ نفسه في تفسير راب وقولدريك (Goldrick ; & Rapp 2000) اللذين استفادا من منوال دال المذكور، توصّلنا إلى نتائج أخرى؛ ذلك أنّ الأخطاء ذات الارتباط الشكليForm-related errors في تصوّر راب وقولدريك. إمّا أن تظهر بسبب انتخاب عنصر معجميّ على وجه الخطإ (أشدُّ محلّ أشدَّ)، فيتمّ بالتالي تشفيره مسبّبا إساءة في استعمال اللفظ (أشدُّ)، وإمّا أن يكون بسبب أنّ العنصر المعجميّ الصحيح قد انتقي انتقاء موفّقا؛ ولكنّ المقاطع انتقيت انتقاء خاطئا : (الضمّة محلّ الفتحة : /ـُ/ بدلا من /ـَ/). ومن الممكن حسب نمط قولدريك وراب، وكذلك دال، أن يكون توجيه الخطإ راجعا من تنشيط تراجعيّ آليّ (automatic feed back of activation) انتشر من عقد القطع segment nodes إلى عقد المعجميّات lexical nodes مثلما يبينه الشكل 7.

هذا الأمر لا يحدث في الأخطاء التي تنتج كلمات غير معلومة في لغة معيّنة، لأنّـه لا وجود لعقد معجميّة لمثل تلك العناصر في الشبكة (رولفز 2004 ص 562) ولأنّ المخطّط له أن تنشط البنت وبأقصى مردود (أشدَّ)، فإنّ عقدة (أشدُّ) لها الإمكان الأعلى كي تصبح بشكل كبير منتخبة بدلا من كلمة أخرى غير مرتبطة

بها في الشكل، (مثل ما أشدُّ / ما أقدّ) (نفسه). ولأنّه لا عقدة لـ(أشدُّ)؛ فليس لهذه الوحدة من الحظّ في أن تنتقى.

و بما أنّ قول بنت أبي الأسود يردّ إلى تقارب دلاليّ وشكليّ بين الخطإ و الهدف، فمن المفيد النظر إليه من وجهة نظر منوال دال. فما يُحدث محرّف الخطأ المشترك في اعتبار التغذية الراجعة feedback (دال ورايش Dell & Reich 1981) الذي نفّذه راب وقلدريك (Rapp&Goldrick ; 2000) أنّ تنشيط الإنتاج الداخلي يرجع بالتغذية من عقد القطع إلى العقد المعجميّة (Dell & Reich 1981)؛ فالعبارة (أشدُّ) تتقاسم القطع مع العبارة الهدف (أشدَّ). لذلك فإنّه وعند تخطيط المتكلّمة لقول (أشدَّ)، فإنّ عقدة (أشدُّ) المعجميّة تحصل على مردود (تنشيط ارتداديّ) من هذه القطع المتقاسمة، بينما لا تحصل على ذلك عقد (من نوع : قليل أو أقل كثير أو أكثر). وبناء على ذلك، فإنّ العقدة المَعجمية لـ(أشدّ) يكون لها مستوى أعلى من التنشيط ممّا للعقدة المعجمية أقلّ، أو بذا تكون (أشدُّ) مرشّحة أفضل من (أكثر) كي تضمّن في عقدة معجميّة منتقاة على وجه الخطإ، فتنتج كلمة بديلة. وخلاصة الأمر أنّ ما ييسّر هذا الخطأ تقاسم عدّة خصائص فنولوجيّة ودلاليّة مع الكلمة الهدف.

خاتمة

لقد كانت نظريّة المدخل المعجميّ إلى إنتاج الكلام أكثر النظريّات التي ولجت إلى ذهن المتكلّم جرأة ودقّة، فأحكمت مراقبة الدماغ في اللحظات نفسها التي ينتج فيها الكلام، فاكتشف بعضا من أسرار هذه المعالجة الخفيّة التي ظلّت لوقت غير بعيد من المسائل المبهمة والملغزة أو حتّى المَاورائيّة. فبالاعتماد على الأخطاء العفويّة أو المَرَضيّة فُسّرت كثير من الآليّات وأشكال معالجة الذهن للكلام، وحُدّدت المراحل التي يقطعها الذهن بين التعرّف على الشيء المدرك والنطق باسمه مرورا عبر مراحل من التحضير الإدراكيّ والتنشيط لعقد من التمثيلات التصوّريّة والنحويّة والمعجماتيّة والصوتيّة. وهذه المراحل التي سكتت عنها أغلب بحوث اللسان منذ نشأتها هي التي صارت مصدر اهتمام كثير من اللسانيّين النفسيّين المستفيدين من نتائج علم الأعصاب، فوجدوا أنّ ما خفي من عملية التحضير للنطق كان أعظم من النطق في ذاته. ففي الذهن معجم مخزّن يعمل بشكل منظّم خزائنه متعدّدة الطبقات، كلّ طبقة منها تفضي إلى أخرى بإرسال موجات من التنشيط تسري إلى العقد المعنيّة، فتغذيها بأقساط وبأشكال فيها بين الباحثين خلاف، قد تكون تقدّميّة تراجعيّة عند قوم منهم، وقد تكون عند آخرين

تقدّميّة لا تراجع فيها يصبّ فيها التنشيط كالشلال النازل من طبقة إلى أخرى؛ وسواء أكان التنشيط بهذا الشكل أم كان بذاك، فإنّ ما اتّفقوا عليه أنّه، لكي ننطق باسم واحد، فعلى أذهاننا أن تستنفر ذاكرتنا التي تخزّن حشدا من المعلومات، فتجعله على أهبة الاستعداد وفي أقصى درجات الاستنفار لكي تنتخب عنصرا واحدا منها يتحرّر بالنطق، وعندها تكون بقيّة المخزونات قد خمدت تنتظر دورها كي تخرج. وليس الزمن عندها بطويل؛ فهو يقاس بالمليثانية.

توفيق قريرة

المراجع

الزجاجي أبو القاسم عبد الرحمان (ط.5 : 1986) ، الإيضاح في علل النحو ، تح. مازن المبارك، بيروت، دار النفائس.

Alario Xavier et al., Architectures , representations and processes of language production .In Language and cognitive processes ,21 (7-8).777-789.

Badecker, W. ,Miozzo, M.& Zanuttini , R.(1995) The two-stage model of lexical retrieval : Evidence from a case of anomia ith selective preservation of grammatical gender .Cognition 57 : 193-216.

Caramazza Alphonso (1997).How many levels of processing are there in lexical access .Cognitive neuropsychology ,14,177-208 .

Caramazza Alphonso & Hillis,A.E. (1991).Lexical organization of nouns and verbs in the brain. Nature 349 : 788-790

Caramazza Alphonso & Miozzo Michel (1997).The relation between syntactic and phonological knowledge in lexical access : evidence from the 'tip-of-the-tongue' phenomenon .Cognition,64 309-343 .

Caramazza Alphonso & Miozzo Michel (1998). More is not always better : a response to Roelofs ,Meyer , and Levelt . Cognition , 69,pp 231-241 .

Dell , G.S .(1986).A spreading –activation theory of retrieval in sentence production. Psychological Review 93 : 283-321.

Dell , G.S .,& Reich P.A.(1981).Stages in sentence production : An analysis of speech error data. production .Journal of verbal learning and verbal behavior,20,611-629.

Fromkin ,Vicki (1971).The non-anamalous nature of anamomalous utterances .Language ,47 : 27-52 .

Fromkin ,V ,A (1973).Speech errors as linguistic evidence .La Haye : Mouton.

Henaff Ganon ,M.A.Bruckert ,R .&Michel F.(1989).Lexicalization in ananomic patient .Neuropsychologia 27 : 391-407.

Ludovic Ferrand (2002). Modèles de la production de la parole ;

Levelt ,W .J.M.,Schriefers ,H.,Voberg,D.,Meyer,A .S . Pechmann,T.,& Havinga,J.(1991).The time course of lexical access in speech production : A study of picture naming.Psychological Review , 98, 122-142 .

Levelt ,W .J.M. (1989) Speaking from intention to articulation

Levelt ,W .J.M.,Schriefers ,H.,Voberg,D.,Meyer,A .S . Pechmann,T.,& Havinga,J.(1991). Normal and deviant lexical processing : A reply to Dell and O' Seagdha .Psychological Review , 98, 615-618 .

Ludi Georges(1995).Parler bilingue et traitements cognitifs . Intellectia 1,20 : .139-156
Rapp.B , and Goldrick,M. (2000) .Discreteness and interactivity in spoken word production .Psychological Review ,107,460-499.
Roelofs Ardi (1996).Computational models of lemma retrieval.In Computational Psycholinguistics : AI And connectionist models of human language processing , ed.T.Dijkstra & k. De Smedt.Taylor & Francis.
Roelofs Ardi (1997).Syllabification in speech production : evaluation of WEAVER Language and cognitive processes. 12(5/6).657-693.
Roelofs Ardi (2004).Error biases in spoken word planning and monitoring by aphasic and nonaphasic speakers : comment on Rapp and Goldrick (2000) . Psychological Review ,Vol. 111 , no. 2, 561-572.
Rossi ,M. ,&Peter-Defare , E.(1998) .Les lapsus ,ou comment notre fourche a langué .Paris : Presse Universitaire de France .
Scovel Thomas (1998). Psycholinguistics , Oxford : Oxford university press.
Seron Xavier & Jeannerod (1994). L'approche cognitive en neuropsychologie ; Neuropsychologie Humaine(extrait sur internet).
Tiberghien, G.(2002).Dictionnaire des sciences cognitives , Paris : Armand Colin.
Vigliocco , G. ,Antonini,T .&Garett ,M.F.(1997) Grammatical gender is on the tip of Italian tongues. Psychological Science 8 : 314-317.

هل كان للجاهليّة نقد أدبيّ ؟

مختار الغوث
جامعة الملك عبد العزيز- جدة

موجز البحث
يسعى البحث إلى التشكيك في ما نُقل عن الجاهليّين من أحكام نقديّة. فهو يبيّن بتمحيص بعض الروايات أنّ أهل الجاهليّة لم يؤثر عنهم ما يمكن أن يبُنى عليه في التأريخ للنقد. وذلك دون أن ينفي أنّ العرب، ولا سيّما السادة والرواة والشعراء النابهين، كانوا يروون الشعر ويحبّونه، ويتذوّقونه ويعجبون به, ويميّزون جيّده من رديئه.

توطئة

قضيت نحوا من أربعة أعوام في دراسة أخبار الغزليّين من شعراء الجاهليّة وصدر الإسلام والعصر الأموي، تبينت فيها أنّها مصنوعة، وأنّ ما يصحّ من بعضها إنما هو أصل علاقة الشاعر بمن أحبّ، وما عداه إنّما هو أحاديث صنعها الأخباريّون والورّاقون في العصر العبّاسيّ؛ وتبيّن لي أنّ ما بُني عليها من تاريخ الأدب متخيَّل، لأنّ مادته متخيّلة. واطّلعت منذ حين على ما كُتب في تاريخ النقد الأدبيّ في هذه المدّة، فوجدته شبيها بتاريخ الأدب مبنيّا على حكايات رمزيّة، صنعها أدباء عبّاسيّون في القرن الثالث الهجريّ، مشاكلين ببعضها عبارات مأثورة عن بعض نقّاد القرن الثاني، سلّم بها بعض الباحثين، فدافعوا عن صحّتها، ورأوا ألا سبيل إلى الشكّ فيها [1]، لاستفاضتها في كتب التراث، وكونها مرويّة عن الثقات. وما يمكن أن يشكّ فيه منها هو ما دخلها من التزيّد، أمّا الأصول فصحيحة[2]. ومن شكّ فيها بنى شكّه على حجج غير قوية ولا مستوفاة، شكّا يغري المصدّقين بالتشبّث بها أكثر مما يحملهم على إعادة النظر فيها.

وقد خلصت من دراسة هذه وتلك إلى أن التاريخين في حاجة إلى أن يعاد النظر فيهما. وأوّل ما ينبغي أن يُبدأ به من ذلك تمحيص الأصول التي بُنيا عليها.

---

1) طبانة، بدوي، دراسات في نقد الأدب العربي من الجاهلية إلى غاية القرن الثالث، 65 و67.
2) انظر : الحاجري، محمد طه، في تاريخ النقد والمذاهب الأدبية، 38 و 42.

فإذا استبان أمرها، تبيّن كيف ينبغي أن تعامل، وكيف ينبغي أن يكتب التاريخ. وهذه مقالة أولى في دراسة هذه الأصول، أرجو أن تتلوها مقالات.

ذهب بعض الباحثين في تاريخ النقد الأدبي القديم إلى أن عرب الجاهليّة كان لهم نقد, يلائم ما بلغه الشعر من النضج، وما بلغت منه حاسّتهم البيانيّة، إذ يترتّب على ذلك النضج أن يكون للنقد شأن، يختلف عما يُظنّ به من البداوة والسذاجة، قياسا على "التصوّر المغلوط" عن أهل الجاهلية، إذ :

"ما يمكن أن نتصوّر قيام القواعد والحدود دون أن نتصوّر أنّها إنما استكملت نسقها والتزمت رعايتها إلى هذا الحد بتأثير العامل النقدي، يوجّهها ويتتبّعها وينبّه عليها، كما لا نستطيع أن نتصوّر وجود هذا الجمهور الأدبيّ، وذلك الحسّ البيانيّ، دون أن يكون له نوع من المشاركة في هذه الآثار الأدبيّة التي يتّجه بها أصحابها إليه، ويحكم عليها ويميّز بينها ويهتف للجيّد منها، ويسقط التافه والمعيب ... ويقوم على تلك القواعد والحدود والتقاليد محاميا عنها، ومدافعا دونها"[3].

وذهب بعضهم إلى أبعد من هذا، فقال بأنّ النقد الأدبيّ في الجاهليّة سبق الشعر، وأنّه كان مزدهرا[4].

وهو رأي يُبنى على توقّع، لا يعي ما بين النقد والشعر من تباين : فالنقد، من حيث هو تفسير وتقويم ومعايير، أشبه بالعلم، والعلم مبناه على الوعي والقصد والتأمل والتدبير. والشعر - في أصله- أشبه بالطبع والإلهام؛ فلذلك كان يُعَدُّ في بعض الثقافات القديمة وَحْيا من الجنّ أو من آلهة الشعر، حتى قال سقراط : "إن جميع فحول الشعراء ملحميين كانوا أو غنائيين لا يصدرون في نظم قصائدهم الرائعة عن فن، بل لأنهم ملهمون أو متبوعون". وإذا كانت الأمم – متحضّرها وغير المتحضّر- تتساوى في الإلهام، وهو لا يحتاج إلى رقيّ حضاريّ، لضعف الكسب في بعض جوانبه، فلا بد للعلم من حال من التحضّر والاستقرار، يتاح فيها التأمّل والدراسة، ولا بدّ له من زمانٍ ما، يتاح فيه تراكم المعرفة.

و"من الثابت لدى معظم النقاد أن خير أشعار الشعوب هو ما قالته أيّام بداوتها الأولى، حتى ليخيّل إلينا أن الشعر الجيّد لا تستطيعه إلا النفوس الوحشيّة الغُفْل القويّة، وإذا استطاعه أحد من المتحضّرين فهو - في الغالب- رجل أقرب إلى الفطرة منه إلى المدنية العقلية المعقدة"[5].

---

3) الحاجري، محمد طه، مصدر سابق, 33وما بعدها، وعباس، إحسان، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، 10 وما بعدها.

4) الحديدي، عبد اللطيف، الشعراء النقاد، 27 و29.

5) مندور، محمد، النقد المنهجي عند العرب، 24.

والأمم أيّام بداوتها لا تنتج إلا معارف بدائيّة ساذجة تلائم تفكيرها. والنقد يعبّر عن موقف كلّـي من الفنّ، ينتقل من التذوّق والتمييز إلى التفسير والتعليل والتحليل والتقويم، ولا يكون هذا حتى يُدَوَّن الأدب؛ فيتاح للناقد تأمّله(6)، إذ الحكم قبل التأمل لا يتأتّـى منه سوى تعبير عن شعور فطريّ ساذج، يدرك شيئا مما يَستحسن أو يَستقبح إدراكا مبهما، وتفوته أشياء، ولا يدرك ما وراء ذلك الشعور.

ولا بدّ - مع التدوين- من الشعور بالتغيّر في الذوق العام، أو في طبيعة الأدب، أو في المقاييس الأخلاقية التي يستند إليها، أو في العادات التي يصوّرها، أو في الثقافة والقيم(7). فهذا الشعور هو الذي ينبّه إلى الاختلاف بين الجديد والقديم، وهو الذي يتولّد منه الشعور بوجوب وضع معايير يُحاكم إليها الأدب، ويفسَّر بها، ويوازَن بينه. وقبل ذلك يظلّ المعروف من الأدب هو المعيار الذي يوزن به ما يجِدُّ، فما حذا حذوه استـُجيد، وما حاد عنه أُسقط. ولم يدوَّن الشعر قبل العصر الأمويّ، وإنما كان الشعور بالتغيّر في العصر العباسيّ.

وبراعة العرب في الشعر كبراعتهم في البيان؛ ونضْج نظامهم العروضيّ كنضج نظامهم النحويّ : حَدَثا من غير وعي ولا قصد، كما هي طبيعة اللغة. وما يتهيّأ من غير وعي ولا قصد لا يستلزم معرفة بقواعد، بخلاف التفسير والتقويم ووضع المعايير، فهي أفعال قصدية واعية، يكاد يتعذّر حدوثها من غير علم وتأمّل، ولطف نظر, لم يكن عرب الجاهليّة في شيء منها، ولا يكون فيه أمثالهم من الأمم غير المتعلّمة. وقد بلغ العرب من الحضارة في القرون الهجريّة الثلاثة الأولى ما بلغوا, ولم ينح النقد منحى علميّا إلا "في القرن الرابع فقط، عند الآمدي و[علي بن] عبد العزيز الجرجاني"(8). ولم يبلغ في تاريخه القديم ما بلغته بعض العلوم كالنحو والبلاغة والفقه وعلم الأصول مثلا.

وأمّا ما رُوي عن أهل الجاهليّة من حكايات في نقد الشعر، فليس فيه ما ينبغي البناء عليه في تاريخ الأدب ونقده, لما يلفه من علامات الصناعة. وسنعرض لأهم ما يُتداول منه في كتب النقد القديمة والحديثة.

---

6) عباس، إحسان، تاريخ الأدبي عند العرب، 14.
7) الموضع السابق.
8) مندور، محمد، مصدر سابق، 22.

1. قصّة استنوق الجمل

اختلفت الروايات في هذه الحكاية، فمنها ما جعلها بين طرفة والمسيّب بن علس، ومنها ما جعلها بينه وبين خاله المتلمّس[9]. ولا يهمّنا أيّهما كان، ما دام الذي ننتقد منها هو تاريخيّتها، كائنا من كان أشخاصها. وخلاصتها أن طرفة أنكر أن يوصف البعير بما هو من صفات النوق، في البيت :

وقد أتناسى الهمَّ عند ادِّكاره   بناج عليه الصيعريّة مُكْدَم

إذ الصيعرية : سمة لا تكون إلا في أعناق النوق، فقال لمنشد البيت : "استنوق الجمل"[10].

وما ذكر الثقات من اللغويّين كأبي عمرو بن العلاء والأصمعي وابن دريد وأبي عمرو الشيباني وأبي عبيد القاسم بن سلام والجوهريّ والفارابيّ والأزهريّ - أربعة معان للصيعريّة : مِيسم كان للملوك[11]، وضرب من مياسم الإبل[12]، وسمة في عنق البعير[13]، والبُرَة[14]. واستدلّ أبو علي الفارسيّ بالبيت على أن الصيعريّة تكون للذكور أيضا[15]، ولم يساير القصّة.

وقد كان الشعراء يكنون عن عتق إبلهم بنَسَبها إلى بلد، أو قبيلة، أو رجال معروفين بعتق الإبل كمَهْرة وشَدَن وأرْحب وخويلد وتَيحان وجَرَش وعِيد وحَوْكَش وقُرْط أو إلى فحل من الفحول الكريمة كشَدْقَم والمجد وغُرَير وصُهاب وداعر[16]، وكنى عنه قائل هذا البيت بالصيعريّة، من حيث كانت وسما لا يَسِم به إلا الملوك، فبعيره إذن من إبل الملوك ومتاع الملوك في ثقافة العرب أنفس المتاع. ولا يتأتّى ما أراد من هذه الكناية إلا أن يكون هذا هو معنى الصيعريّة، كما قال الأصمعي، أما حملها على السمة فقط فلا فائدة له؛ إذ كانت إبل العرب كلّها موسومة.

---

9) انظر : ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 75، والأصفهاني، أبو الفرج، الأغاني، 21/ 132، والمرزباني، محمد بن عمران، الموشح، 98.

10) المرزباني، مصدر سابق، 98، والأصفهاني، مصدر سابق، 1/ 132.

11) الأصمعي، كتاب الإبل، 160، وأبو عبيد، القاسم بن سلام، الغريب المصنف، 2/ 886، وقد نقل صاحب (لسان العرب) أن أبا عبيد قال إنها سمة لا تكون إلا للإناث (ص ع ر)، وهو يخالف ما ورد في كتابه الذي لم يزد على العبارة المذكورة هاهنا.

12) ابن دريد، جمهرة اللغة، 1/ 1169.

13) الجوهري، الصحاح، (صعر)، والفارابي، ديوان الأدب، 2/ 45، والأزهري، تهذيب اللغة، 2/ 27.

14) الشيباني، أبو عمرو، الجيم، 2/ 185.

15) ابن منظور، اللسان، (ص ع ر)، وابن سيده، المحكم، 1/ 433.

16) سلامة، محمد أحمد، الإبل في التراث العربي، 51.

ولو فُرض فرضا أن الصيعريّة لا تكون إلا للإناث، ما جعلها الشاعر على بعيره؛ فالشعراء إنما يخطئون فيما يدقّ من المعاني، أو يكون لهم فيه اعتبار، لا يسلَّم لهم، لا في الأمور البديهية التي لا تخفى على أحد. ومن المخالف للعقل أن يفطن إلى هذا صبيّ، وهو لا يعرف الإبل ولا ما يميّز ذكورها من الإناث، ويخفى على رجل! هذا إلى أنه لا معنى لأن يُميَّز الذكور من الإناث بعلامة ليس لها من غاية سوى إثبات المِلكية.

والذي جرت به عادة الشعراء أن يركبوا في شعرهم النوق لا الجمال. أمّا الجمال، فإنّما يحمل عليها النساء، لأنّها "أقوى وأضبط"[17]، وأبطأ من النوق. فهي تلائم ثقل أجسامهن، وما يُحملن فيه من الهوادج والمتاع. ويركب الرجال النوق لأنّ أجسامهم أخفّ؛ وهي بهم أسرع من الجمال. وقد ذكر الشعراء سفرهم على النوق، تضع بهم أجنتها في الطريق[18]؛ ولم يذكروا السفر على الجمال. وأما قول المنخل اليشكري :

وأحبّها وتحبّني ويحبّ ناقتها بعيري

فليس في الأسفار ولا الظعن. ومع ذلك، قال الأصفهاني إنّه مزيد في القصيدة، ولم يجده "في رواية صحيحة"[19]. فارتحال المسيّب على بعير، على خلاف ما يقول الشعراء، من دواعي الشكّ في القصّة.

ومن المحتمل أن يكون البيت غُيّر عمّا قيل عليه، إمّا ليلائم القصّة، وقد يغيّر القصّاص والأخباريّون الشعر، وإمّا من إخلال بعض الرواة، كما يحدث في الشعر قبل التدوين. ويؤيد هذا أن ابن دريد روى عجزه هكذا :

كِناز عليها الصيعريّة مكدم

وقال بعده : "كناز : ناقة شديدة مكتنزة اللحم"[20]. فهذا يدلّ على أنّه يروي البيت عالما بأنّه في ناقة وليس في بعير. إلا أنه لم يعلق على (مكدم)، وهي صفة لمذكّر، إلا أن تكون مما يتساوى فيه المذكّر والمؤنّث. هذا إلى أنّ نسبة البيت إلى المسيّب مما يُشكّ فيه أيضا؛ فقد نُسب مع آخرين إلى بشر بن أبي خازم الأسدي[21] في قصيدة قال صانع ديوانه إن المسيّب يُنحَلُها[22]. والأبيات الثلاثة

17) الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال، 65 ، والباقلاني، إعجاز القرآن، 166.
18) انظر : ثعلب، شرح شعر زهير، 85، والقرشي، أبو زيد، جمهرة أشعار العرب، 332.
19) الأصفهاني، مصدر سابق، 18/ 156.
20) ابن دريد، مصدر سابق، 2/ 1169.
21) بشر بن أبي خازم الأسدي، ديوانه، 196 ، وابن منظور، مصدر سابق، (خ ص ب).
22) بشر بن أبي خازم الأسدي، مصدر سابق، 192.

مقحمة في القصيدة وليست منها[23]. وورد البيت الأخير منها (كأن على أنسائها...) في قصيدة للأعشى[24]، هو بها أشكل، كما يبدو من سياقه فيها [25]. والقصيدة -غيرَ هذا البيت- مصنوعة. والأبيات المنسوبة إلى المسيّب يقول صانعو هذه القصّة إنـّها من قصيدة له، أوّلها :

ألا انعم صباحا أيها الربع واسلم   نحيّيك عن شِحط وإن لم تكلـّم[26]

ولم يرد منها في الباقي من شعره سوى هذا المطلع والأبيات الثلاثة المتقدّمة. ومن أنعم النظر في هذا المطلع بان له أنه منحول، فشطره الأول من قول زهير :

فلما عرفت الدار قلت لربعها :   "ألا انعم صباحا أيها الربع واسلم"

أمّا عجزه فمصنوع، وتتبدّى صناعته في معناه : نحييك عن بعْد، وإن كنت لا تردُّ علينا. والشعراء في هذا المقام يحيّون الطلول على ما بها من البلى والقدم، كناية عن شدة الوله بها، وبمن كان يسكنها، كما يبدو من بيت زهير السابق، ومن قول عنترة بن شداد :

حيّيتَ من طلل تقادم عهده   أقوى وأقفر بعد أم الهيثم

وقول القطامي :

إنـّا محيّوك؛ فاسلم أيها الطلل   وإن بَليتَ، وإن طالت بك الطِّيَلُ

أمّا قوله نحيّيك وإن لم تتكلم، فالطلول لا تتكلم. وذكْر ذلك من الفضول الذي يأتيه من ليس له تمكـّن في الشعر. فالأبيات إذن ليست للمتلمّس ولا للمسيّب. وإنـّما هي أبيات بعضها نُحِله من شعر غيره، وبعضها مصنوع. ويؤيّد هذا أنّ الباقي من الشعر الجاهليّ، لم تكد ترد فيه الصيعريّة، ومما وردت فيه قول الشماخ بن ضرار :

جماليّة في عطفها صيعريّـة   إذا البازل الوجناء أردف كورها [27]

وهي فيه بمعنى النشاط والاعتراض في السير. ووردت في بيت ينسب إلى عبيد بن الأبرص، هو :

ولقد أقطع السباسب والشهـ   ـب على الصيعريّة الشملال[28]

---

23) السابق، 195.
24) الأعشى الكبير، ديوانه، 119.
25) الموضع السابق.
26) المرزباني، مصدر سابق، 98.
27) عبيد بن الأبرص، شرح ديوانه، 165.
28) السابق، 116.

وليست بمعنى السمة؛ وإنّما هي نسبة إلى بلد أو قبيلة أو غيرهما؛ على أنّ شعر عبيد ليس فيه ما يوثق به[29]. وإذا لم ترد الصيعريّة بمعنى السمة في الشعر الجاهلي، وكان الذي روى الثقات من علماء اللغة أنـّها سمة في عنق البعير، أو وسم للملوك، ولم يخصّوا بها ذكرا دون أنثى، فما يقال بخلاف هذا شيء ليس له أساس سوى هذه الحكاية التي نحسب أنه ظهر من الأدلـّة ما يجعلها غير جديرة بالثقة.

ورويت القصّة على وجه آخر، يجعل الملاحاة بين طرفة وعمرو بن كلثوم عند عمرو بن هند، ويجعل الملاحاة سبب ما كان من قول عمرو والحارث بن حلزة لمعلقتيهما [30]. وإذا كانت هذه الرواية تسلم ممّا في أختها من تطاول الصبيان على الرجال بعبارات غير مهذبة [31]، ليس في المقام ما يستوجبها، فإنـّها لا تسلم من كل ما تقدم من المآخذ، فضلا عن أنّ لإنشاء قصيدتي عمرو والحارث سببا تاريخيّا معروفا، ليس هو هذه الحادثة. وعمرو بن كلثوم لم يكن شاعرا؛ فيصف الإبل كما يصفها الشعراء، وإنما أخرج منه قصيدته موقف كان فيه[32]، وليس له بعدها ولا قبلها شعر معروف ذو بال، وإنما هي قطع ونتف يسيرة، ليس فيها ولا في المعلقة وصف بعير.

وكان في أهل القرن الثالث من يشكّ في صحّة القصّة، فقد أوردها ابن السكّيت في (كتاب الأمثال) بعبارات صريحة في أنـّه لا يثق بها :

"زعموا أنّ المتلمّس (...) فزعموا أن المتلمّس أنشد هذا البيت (...) والصيعريّة، فيما يزعمون، سمة توسم بها النوق باليمن دون الجمال"[33].

فتكرار "زعموا" يدلّ على أنه لا يثق بالقصّة، ولا يثق بأن الصيعريّة للإناث دون الذكور. وورد مثل هذا في (ديوان المتلمس)[34] : "فزعموا أن المتلمّس أنشد هذا البيت (...)". وقريب منه عبارة أبي عبيد القاسم بن سلام : "وكان بعض العلماء يخبر أن هذا المثل [استنوق الجمل] لطرفة بن العبد"[35].

29) الجمحي، محمد بن سلام، طبقات فحول الشعراء، 1/ 139.
30) المرزباني، مصدر سابق، 99 وما بعدها.
31) الموضع السابق، والأصفهاني، مصدر سابق، 21/ 132.
32) انظر : الغوث، مختار، معلقة عمرو بن كلثوم : دراسة وتحليل، 93.
33) الأصفهاني، مصدر سابق، 21/ 132.
34) ص320.
35) أبو عبيد، القاسم بن سلام، فصل المقال شرح كتاب الأمثال، 190.

وثم دليل ليس دون ما تقدّم. وهو أن عبارة ليست بذات بال يقولها صبيّ ما كانت لتُعمَّر حتى يدوّنها أهل القرن الثالث، لأنّ ما يخلّد من أخبار العرب ومن شاكلهم من الشعوب الأمّيّة هو ما يتعلّق بأمر عامّ، يكون له من عناية النابهين ما يهيّئ له من الرواية والتناقل ما يقوم مقام الكتابة كالأيام والأنساب والأحداث العظيمة التي تتعدّى أهميّتُها شخصَ من يصنعها, فإنّ آثارها النفسيّة والاجتماعيّة تستوجب أن تُردَّد وتُروى حتى تدوَّن، مع ما ينالها من النسيان والمبالغة والتزيّد والتغيير، كلما تقادمت بها الأيّام، وبعُد عهدها بمبدإ حدوثها. وهذا مقياس يمكن أن تُبلى به مرويّات كتب الأدب والأخبار كلّها. فكلّ خبر ينسب إلى العرب قبل تدوين اللغة والأدب لا يتّصف بهذه الصفات، الأصل فيه أن يكون مصنوعا، ما لم تكن له خصوصيّة تخرجه من هذا الحكم. وتوظيف الحكايات التي لم تُبْلَ صحّتُها والتسليم بها لا يفضي إلى نتيجة، يمكن أن يكون لها اعتبار في ميزان العلم، بغضّ النظر عن إمكان حدوثها عقلا، وبغضّ النظر عن موافقتها لروح الموثوق به من تاريخ العرب الفكريّ والحضاريّ والأدبيّ؛ فإنّ العقل، وإن وجب أن تحاكم إليه الروايات التاريخيّة، ليس من مصادر التاريخ.

وإنما أضاع هذا التراثَ أن جلّه في أمور خاصّة أو ثانويّة لا تستدعي عناية، إلا ما يجري منه مجرى الأمثال، فيُحفظ مدّة، ثم يُنسى فلا يبقى منه إلا عبارات لا تُعرف مصادرها، كأكثر ما يردَّد من أمثالٍ لا يُعرَف من ماضيها شيء. وقد تنصرّف عنه النفوس أو يحلّ محله من العناية ما هو أهمّ منه وألصق بالحياة، وأخفّ على اللسان، فينسخ ما كان قبله، أو يذهب من كان يُعنى به، فيذهب بذهابهم.

ثمّ إنّ ما يستدعي من التراث عناية في عهد لا يستدعيها في كل عهد. وإذا ذهبت أسباب العناية، وارتفعت دواعي الرواية، وزالت مكانته في النفوس، وسكنت العواطف المتحمّسة له، نُسي، فلم يبق منه إلا نحو ما بقي من الشعر الجاهليّ الصحيح. والشعر من حيث تعلّق القلوب به، ومن حيث صلته بحياة العرب، ومن حيث هو تراث لقائله ولقومه وأهل لبيته من بعده، أهمُّ من حكايات، إن فُرض وقوع أحداثها، ليست بذات بال، وإنما هي أحداث تكون في يومها ثم تنسى، كسائر ما يكون من الأحداث التي لا يعمر ذكرها إلا ريثما تسكن النفوس، إن كانت من قبيل الخصومة واللحاء، فإن لم تكن من ذلك لم تعمّر بعد وقتها إلا قليلا.

وبقاء هذه الحكايات يوهم وعي العرب بكلّ ما يقولون أو يفعلون، وعيَ رواة العصر العباسي به. وهو مخالف للواقع. فإذا كانت العبارة، يقولها العربيّ في التوافه من شؤون الحياة (كالسباب، والملاحاة، والمزاح، والعتاب، ونشدان الضالـّة، ووصف الدواب، وكلام الإماء، وتنازع الصبيان، إلخ) تعني عند الراوية في العصر العبّاسي صيدا يقيَّد؛ لأنـّه يبني منه أدبا وعلما، ويفهم تراثا، ويفقه دينا، ويكسب مالا وجاها، فغنيّ عن القول أنـّها لا تعني عند العربيّ إلا ما يعنيه التفاته وتنحنحه وسُعاله، وما يعني كلامنا عندنا. هذا إلى أنّ الدوافع النفسيّة التي جعلت بعض الرواة في العصر العبّاسيّ ينظر إلى العرب وكلامهم بعين الإجلال، لم تكن موجودة عند العرب؛ فلم يكن لهم من المبالاة بما يكون منهم ما كان للرواة من ذلك. وهذا من دواعي الشكّ في صحّة هذه الحكايات وأشباهها. ومن أدرك هذا عدَّ سواد ما رُوي من أخبار العرب من قبيل أحاديث ابن دريد، ومقامات بديع الزمان الهمذاني، حكايات تعليميّة، يرمز بعضها إلى آراء نقديّة. فإن تُجُووز بها ذلك فعُدَّت تاريخا، أُخطئ في حقّ التاريخ وفي حقّ العلم.

وقد يكون من المفارقات التي لا يتّضح مسوِّغها أن يذهب شعر طرفة، فلا يبقى إلا أقلـّه[36]، كما ذهب جلّ تراث العرب في الجاهليّة، وتحفظ قصّة كهذه! وطرفة -إلى ذلك- من الشعراء القدامى، ولم يعمَّر طويلا. وهذا من أسباب ضياع شعره. وينبغي أن يكون -أيضا- من أسباب ذهاب أخباره.

2. حكومة أمّ جندب [37]

شكّ بعض العلماء والباحثين قديما وحديثا في هذه القصّة. وكان من دواعي الشكّ أنّ أمّ جندب قالت لامرئ القيس وعلقمة :

"قولا شعرا تصفان فيه فرسيكما على قافية واحدة ورويّ واحد"[38].

فوحدة الرويّ والقافية والغرض تدلّ على أن النقد الجاهلي :

"لم يكن سليقة وفطرة، بل كانت له أصول يعتمد عليها"[39].

ثمّ ما في القصيدتين من "توافق في غير بيت، وفيهما مشاركة في كثير من الألفاظ والعبارات والمعاني"[40]؛ فما كانت أم جندب لتغفل عن هذا, فتفضل علقمة على امرئ القيس ببيت واحد, وهو إنما "كرر ما قال صاحبه"[41].

---

36) الجمحي، مصدر سابق، 1/ 26.
37) انظر : المرزباني، مصدر سابق، 36 وما بعدها.
38) السابق، 35.
39) إبراهيم، طه أحمد، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، 21.

وقد يكون هذا من أضعف ما يُطعَن به في القصّة. فقد رويت على وجه آخر ليس فيه ذكر القافية ولا الرويّ. وإنّما قال امرؤ القيس لعلقمة : "انعت فرسك وأنعت ناقتي وفرسي"[42]. والقصص تروى بالمعاني، وجعْلُ لفظٍ مكان آخر لا ينال من أصلها. هذا إلى أن القافية مصطلح قديم، ورد في شعر العرب قبل الخليل، وكان يعني عندهم آخر البيت مطلقا[43]، أو القصيدة كلها، كقول كعب بن زهير :

فمن للقوافي؟ شانها من يحوكها   إذا ما ثوى كعب وفوّز جرول

أمّا ما بين قصيدتي امرئ القيس وعلقمة من التوافق، فلا يكفي لرفض القصّة، أو الشكّ في قصيدة علقمة [44]. فهو من خلط الرواة [45]. وقد بلغ الخلط "أنّ البيت الذي يضاف إلى علقمة وبه ربح القضية يُروى لامرئ القيس، (...) والبيت الذي خسر به امرؤ القيس القضية يُروى لعلقمة"[46]، ونُسب مطلع قصيدة علقمة إلى امرئ القيس وجعل من قصيدته[47]. وقد ذكر محمد بن عبد الغفّار الخزاعي طرفا من القصيدتين، هو الذي وصفا فيه فرسيهما، ليس فيه شيء من هذا الخلط والتكرار الواردين في دواوين الشعر التي بين أيدينا، وليس فيه بيت واحد ولا معنى مشتركان، إلا ما وصفا فيه عنقي فرسيهما، فقد قال امرؤ القيس :

يُراد على فأس اللجام كأنما   يُراد به مرقاة جذع مشذّب

وقال علقمة :

له عنق حَشْر كأنّ لجامه   يُعالى به في رأس جذع مشذّب

ومثل هذا يحدث في أشعار الشعراء. أما سائر المعاني فما قالا فيها مختلف. فالأعضاء التي اتّفقا على وصفها شبّهاها بأشياء مختلفة. وذكر علقمة من أعضاء الفرس ما لم يذكر امرؤ القيس. غير أن بيتين لعلقمة من الأبيات التي ذكر الخزاعي، هما :

وقد أغتدي والطير في وكناتها   وماء الندى يجري على كل مذنّب

---

40) إبراهيم، طه أحمد، مصدر سابق، 21.
41) الموضع السابق.
42) المرزباني، مصدر سابق، 37.
43) انظر : الأخفش، كتاب القوافي، 1وما بعدها.
44) الرافعي، مصطفى صادق، تاريخ آداب العرب، 3/ 218.
45) أبو عبيدة، معمر بن المثنى، كتاب الخيل، 136. المشهور أن كتاب الخيل لأبي عبيدة، ولكن أبا الطيب اللغوي نسبه إلى محمد بن عبد الغفار الخزاعي، وهو من تلاميذ أبي عبيدة (مراتب النحويين، 138).
46) حسين، طه، في الشعر الجاهلي، 149، وانظر تصديقا لهذا : ديوان امرئ القيس، 388، وديوانه برواية السكري، 1/ 392 و 396.
47) امرؤ القيس، ديوانه، 409.

بمنجرد قيد الأوابد لاحه طراد الهوادي كلّ شأو مغرّب

مأخوذان من قول امرئ القيس :

وقد أغتدي والطير في وكناتها بمنجرد قيد الأوابد هيكل

على أنّنا ما ندري أعلقمة أخذ من امرئ القيس، أم أُخِذ منه لامرئ القيس. فإنّ بشعر امرئ القيس من الوضع والتزيّد ما لا يستطاع معه الجزم فيه بشيء، وإن كان الذي يقوله النقاد أنّ امرأ القيس "أوّل من قيَّد الأوابد"، يعنون الشطر الثاني من البيت السابق. إلا أن هذا مبنيّ على ما نُسب إليه. وهو ما لا يصحّ البناء عليه وحده في تقرير شيء كهذا. فإنّ مطلع المعلّقة الذي بنوا عليه أنه "أوّل من وقف واستوقف وبكى واستبكى" يُنسب هو والأبيات الأربعة التي تليه إلى ابن خذام[48].

أمّا ما يطعن في القصّة طعنا يكاد يستحيل معه ألا تكون مصنوعة، فهو أنّ امرأ القيس وعلقمة لم يكونا متعاصرين. فقد مات علقمة سنة ثلاث للهجرة[49] في رأي بعض المؤرّخين، ومات امرؤ القيس قبل مولد النبيّ -عليه الصلاة والسلام-[50]. وقدَّر بعض الباحثين وفاته بشتاء عام 82 قبل الهجرة (540م)[51]. فعلقمة إذن مات بعده بنحو من خمس وثمانين سنة. وإذا قدّر أنّه مات وهو ابن مائة سنة مثلا، فقد كان ابنَ خمس عشرة سنة، حين مات امرؤ القيس. وإذا قدّر أن متوسّط أعمار العرب في الجاهليّة كمتوسّط أعمار جلّ الناس بين الستّين والسبعين، فهما لم يتعاصرا أصلا. وهذا ينفي ما تدّعي القصّة من أنّهما كانا صديقين، وكانا يتنافسان الشعر.

ومطعن آخر أنّ المرزباني قال إن ابن المعتزّ ذكر القصّة فيما أنكر من شعر امرئ القيس[52]. وقد يفهم من هذا أنّه ينكر صحّة القصيدة، لأنّ إنكارها هو مناسبة ذكر الخبر. وإذا لم تصحّ القصيدة لم يصحّ الخبر.

وفي القصيدة ما يحمل على الشكّ في صحّة نسبتها إلى امرئ القيس. ما فيها من الأمكنة التي ما يُظنّ أنّ لامرئ القيس معرفة بها كسُميحة ونخلة وكبكب والمحصَّب ويثرب. وهي أمكنة بمكّة والمدينة أو قريبة منهما. وامرؤ القيس كنديّ

48) السابق، 367.
49) فروخ، عمر، تاريخ الأدب العربي، 1/ 214.
50) حسين، طه، في الشعر الجاهلي،150، والعصر الجاهلي، 236.
51) فروخ، عمر، مصدر سابق، 1/ 117.
52) المرزباني، مصدر سابق، 38.

من أهل اليمامة، فيها وُلد وفيها رُبي، ولا تعرف له علاقة بالحجاز، تسوِّغ ذكر هذه الأمكنة. ويتأكّد هذا الشكّ حين يقارن قوله :

فللّه عينا من رأى من تفرُّق   أشطَّ وأنأى من فراق المحصَّب
فريقان منهم جازع بطن نخلة   وآخر منهم جازع نجد كبكب

بقول كثير عزة، وهو شاعر حجازي، كانت منازل قبيلته قرب مكّة :

تفرّق أهواء الحجيج على منى   وفرَّقهم صرف النوى مُسْيَ أربع
فريقان منهم سالك بطن نخلة   وآخر منهم سالك بطن تضرُع [53]

فإنّ أكبر الظن أن البيتين الأولين مصنوعان على غرار هذين. وبعيد أن يكون امرؤ القيس هو الذي يقول :

وأسحمَ ريان العسيب كأنّه   عثاكيل قنو من سُميحة مُرْطِب

فهو لا يعرف المدينة، وأنّها موطن من مواطن التمر إلا على السماع، كما يعرف الأمكنة الشهيرة من بلاد العرب كهجر وخيبر. ويمكن أن يقول حين تلجئه القافية إلى (يثرب)، من غير أن يكون قد رآها :

علون بأنطاكيّة فوق عِقمَة   كجِرْمة نخل أو كجنّة يثرب

يشبِّه ألوان هوادج صاحبته ببلح المدينة، دون ما يعرف من بلح اليمامة، إذ كانت ألوان البلح واحدة في كل مكان. ولكنّ معرفته بآبار المدينة بعيد، ويزيده بعدا أنّ امرأ من أقدم الشعراء، ولم يكن الشعر في زمانه كثيرا؛ فيتعاور الشعراء ما يشيع من معانيه على سبيل التقليد. ولم يكن بالمدينة، قبل امرئ القيس أو في زمانه، شاعر كبير يُتداول شعره خارج الحجاز، فيبلغ أهل اليمامة، فيعرفوا منه عن المدينة ما لا يعرفون. وهو حين وصف ظعن صاحبته في قصيدته الرائية لم يذكر إلا بلدان اليمامة ونجد وما يدنو منها، أو يُتوقّع أن تكون له به معرفة كقَوٍّ وعرْعر والأفلاج وتَيْمَر والمشقّر. وشبّه ألوان الهوادج "بالمُكْرَعات من نخيل ابن يامن، دُوَين الصفا اللائي يلين المشقرا"[54]. فعدوله عن ذلك، وجعْل هوادج صاحبته تنطلق من المحصب، وتشبيهه ذنب فرسه بقنو مرطب من نخل بئر من

53) السابق، 273.
54) امرؤ القيس، مصدر سابق، 57.

آبار المدينة (سميحة) أمر بعيد الاحتمال! ويقوّي هذا الشكّ أنّ أصحّ روايات شعر امرئ القيس رواية الأصمعي، ومصدرها الرئيس حماد الراوية :

"كل شيء في أيدينا من شعر امرئ القيس فهو عن حمّاد الراوية، إلا نتفا سمعتها من الأعراب وأبي عمرو بن العلاء"[55].

غير أن بعض الباحثين اعترض هذا الطعن بأنّ الأصمعيّ لا يمكن أن يكون قبل كل ما سمعه من حماد؛ فذلك مخالف لمنهجه وطبيعة روايته. فالرّاجح أنّه سمع من أبي عمرو بن العلاء، وعرض عليه ما روى عن حمّاد، ثم أسقط ما يشكّ فيه، وأثبت ما يطمئن إلى صحّته؛ وهو ما روى الأعلم أن الأصمعيّ صحّحه منه[56]. وهو احتمال غير قويّ. فقد كان الأصمعيّ يروي ما يرى أنه منحول[57]. وروى ابن قتيبة عن أبي حاتم السجستاني عن الأصمعيّ أنّه لم يرْضَ رواية حماد[58]. وابن قتيبة يروي عن أبي حاتم مباشرة[59]. فروايته عن الأصمعيّ أجدر بالتصديق من احتمال يُفرَض فرْضا. ولو عرض الأصمعيّ شعر امرئ القيس على أبي عمرو، واقتصر على ما صحّح منه ما جعل حمادا مصدر أكثره، وأبا عمرو والأعراب مصدر نتف منه فقط، وما كان أبو عمرو ليقرَّ إلا ما يعرف. ولو كان يعرف ما روى حمّاد، لاكتفى الأصمعي به عن الرواية عمّن لا يرضى. وعدم وجود ما يروي حماد عند أبي عمرو دليل أيضا على أنّ أبا عمرو لم يكن يثق به، ولم يكن يروي عنه، إذن لسبق الأصمعيَّ إليه.

وإذا غُضّ الطرف عن جانب الرواية، بقي في شعر امرئ القيس ما يحمل على الارتياب فيه، ككثرة ما فيه من التكرار الذي يغلب على الظنّ أنّ بعضه، في الأقل، من عمل الوضّاعين، يصنعون الشعر على مثال ما يعرفون من شعر امرئ القيس. وهي طريقة معروفة متّبعة عندهم[60].

ويحسن أن نضرب مثلا لهذا يتبيّن به ما نقول. وسنقتصر على ما تكرّر من وصف الفرس في القصيدة البائية في القصائد الأخرى. وسنقتصر على ما روى الأصمعيّ وحده، لأنه أصحّ شعر امرئ القيس :

---

55) أبو الطيب اللغوي، مراتب النحويين، 117.
56) الأسد، ناصر الدين، مصادر الشعر الجاهلي، 509.
57) الأصمعي، سؤالات أبي حاتم السجستاني للأصمعي، 45.
58) ابن قتيبة، المعارف، 541.
59) أبو الطيب اللغوي، مصدر سابق، 136.
60) أبو الطيب اللغوي، مصدر سابق، 85، والجمحي، مصدر سابق، 1/ 48، والأصفهاني، مصدر سابق، 5/ 163.

(1)	• وقد أغتدي والطير في وكناتهـا	وماء الندى يجري على كل مذنـّب
	• بمنجرد قيد الأوابد لاحه	طراد الهوادي كلّ شأو معـرِّب
	• وقد أغتدي والطير في وكناتها	بمنجرد قيد الأوابد هيكل
	• وقد أغتدي والطير في وكناتها	لغيث من الوسميّ رائده خال
	• وقد أغتدي والطير في وكناتها	بمنجرد عبل اليدين قبيض
(2)	• على الأين جيّاش كأنّ سراته	على الضُّمر والتَّعداء سَرْحة مَرْقب
	• على الأين جيّاش كأن اهتزامه	إذا جاش فيه حميه غَلْي مِرْجَل
(3)	• له أيطلا ظبي وساقا نعامة	وصهوة عير قائم فوق مرقب
	• له أيطلا ظبي وساقا نعامة	وإرخاء سرحان وتقريب تتفل
	• له قُصْرَيا عير وساقا نعامة	كفحل الهجان ينتحي للعضيض
(4)	• فبينا نعاج يرتعين خميلة	كمشي العذارى في المُلاء المهدَّب
	• فعنَّ لنا سرب كأن نعاجه	عذارى دوار في الملاء المذيَّل
(5)	• فعادى عداء بين ثور ونعجة	وبين شَبوب كالقضيمة قَرْهب
	• فعادى عداء بين ثور ونعجة	دراكا ولم ينضح بماء فيغسل
	• قصاد لنا عيرا وثورا ونعجة	عداء ولم ينضح بماء فيعرق
	• فعادى عداء بين ثور ونعجة	وكان عداء الوحش مني على بال
(6)	• كأن دماء الهاديات بنحره	عُصارة حنّاء بشيب مخضّب
	• كأن دماء الهاديات بنحره	عصارة حناء بشيب مرجَّل
(7)	• وأنت إذا استدبرته سدَّ فرجه	بضاف فويق الأرض ليس بأصهب
	• وأنت إذا استدبرته سدّ فرجه	بضاف فويق الأرض ليس بأعزل
(8)	• فيوما على سرب نقيٍّ جلوده	ويوما على بيدانة أمِّ تولب
	• ذعرت به سربا نقيا جلوده	كما ذعر السرحان جنب الرَّبيض
	• ذعرت بها سربا نقيا جلوده	وأكْرُعَه وشْيُ البرود من الخال
(9)	• ويخطو على صمّ صلاب كأنّها	حجارة غيل وارسات بطحلب
	• ويخدي على صمّ صلاب ملاطس	شديدات عقد ليّنات متان

وبعيد أن يكون هذا من فعل امرئ القيس، ويُنزل تلك المنزلة التي أُنزلها في التراث. وهو إنّما يكرّر معاني محدودة في قصائد معدودة، لا يكاد يزيد عليها.

وهو إلى ذلك شاعر مقلٌّ[61]، كان والمعاني بكر، والأغراض أُنُف. وإذا كان من الممكن القول أنّ القصيدة صحيحة، وإنّما المصنوع هو ما تكرّر من معانيها في القصائد الأخرى، فبعيد أن يقال ذلك في الأبيات التي توافق أبيات المعلّقة، من حيث أنّ المعلّقة أرفع منها ذكرا وقدرا عند الرواة. فمحاكاتها أدنى إلى المنطق من أن يُحاكى بها ما هو دونها.

وقد تتبّعت شعر زهير والنابغة اللذين كان امرؤ القيس يُقرن بهما في الإجادة، فلم أجد فيه من هذا التكرار إلا أشياء قليلة في ديوان زهير، مصنوعة كلّها، شاكل بها صانعها شعر زهير، أو شعر غيره. ولا يخفى أنّ الصناعة في الشعر الجاهلي عامّة من أكبر أسباب ما وقع فيه من التكرار، لا ما ذهب إليه بعض المستشرقين من أنه أثر من آثار الشفويّة[62].

وإذا جُمع إلى التكرار ما تقدّم من ذكر الأمكنة التي لا يعرفها امرؤ القيس، وما نقل المرزباني عن ابن المعتزّ، ووُضع ذلك في سياق شعر امرئ القيس كلّه قامت دواع قويّة للشكّ في صحّة القصيدة، يصعب معها قبول القصّة. ويمكن القول إن قصيدتي علقمة وامرئ القيس، كما دخلهما من الخلط ما دخلهما، تزُيِّد فيهما أيضا، واجتلُب لهما من معلّقة امرئ القيس، ما فيهما من معانيها. وأصلهما بعد هذه الزيادة صحيح، كما يتزيّد الرواة في الأشعار. وهو احتمال ممكن. إلا أنّ القصيدتين، على كلّ حال، لم تقالا في المناسبة التي تُدَّعى لهما، لأنّ قائليهما لم يكونا متعاصرين.

وقد ذهب طه حسين إلى أن القصيدتين من صناعة عالم لغويّ، وأنّهما أثر من آثار التنافس بين الأصمعيّ وأبي عبيدة، في المعرفة بالخيل[63]. وهو قول فيه تناقض. فكونهما أثرا من آثار التنافس يقتضي أنّ كلا المتنافسين صنع واحدة منهما يباري فيها منافسه. وكونهما من صنع عالم لغويّ يقتضي أن صانعهما واحد. والأصمعي وأبو عبيدة ثقتان، والثقة تناقض الكذب.

---

61) ابن رشيق، العمدة، 1/ 105.
62) انظر : مونرو، جيمز ، النظم الشفوي في الشعر الجاهلي، 36، وزويتلر، مايكل، التراث الشفوي للشعر الجاهلي، 68 وما بعدها.
63) حسين، طه، في الشعر الجاهلي، 150.

3. حكومة النابغة في عكاظ

روى المرزباني هذه القصّة بأسانيد تنتهي إلى أبي عمرو بن العلاء وأبي عبيدة والأصمعيّ والزبير بن بكار[64]؛ غير أنّها ليست أحسن حالا من سابقتيها؛ فقد طعن اللغويّون في صحّتها لمخالفتها المرويّ من كلام العرب، من استعمال صيغ جموع القلّة، وجمع المؤنّث السالم في الكثرة[65]، كما طعن فيها بعض مؤرّخي النقد بأنّ مضمونها لا يختلف عما يرد في كتب البلاغة التي أُلّفت بعد القرن الثالث، "لا يختلف عنه في المنطق، ولا في الروح، ولا في الاتّجاه" إضافة إلى ما فيها من مصطلحات لم يكن أهل الجاهليّة يعرفونها[66]. إلا أنّ هذا الانتقاد رُدَّ باعتراض وجيه؛ هو أنّ العرب، وإن لم تكن تعرف هذه الاصطلاحات العلمية، كانت تعرف مدلولها[67]. غير أنّ وجاهته لا تعني صحّة القصّة، ولا أنّ النابغة كان يرى أنّ "الجفنات والأسياف" لا تدلّان إلا على القلّة. فممّا يتّفق عليه كثير من العلماء من لغويّين وأصوليّين جوازُ إجراء جمع القلة وجمع الكثرة أحدهما مجرى الآخر.

"ويؤيد هذا القولَ قولُه تعالى : "واذكروا الله في أيام معدودات". والمراد أيّام التشريق. وهي قليلة. وقال : "كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون أياما معدودات"، وهذه كثرة"[68]، وأنّ جمع السلامة، إذا اقترن بأل التي للاستغراق، أو أضيف إلى ما يدل على الكثرة، صُرف إلى الكثرة، كقول الله تعالى : "إنّ المسلمين والمسلمات..." ، وقوله : "وهم في الغرفات آمنون" وقد جمع حسّان بين الألف واللام والإضافة في بيته[69].

وإذا تُركت أقوال اللغويّين والأصوليّين إلى كلام العرب، فالعرب تستعمل (الأسياف) في الكثرة، كما يبدو مثلا من قول عمرو بن كلثوم :

علينا البَيْض واليَلَب اليماني ... وأسيافٌ يقمن وينحنينا

وأعرضت اليمامة واشمخرَّت ... كأسياف بأيدي مصلتينا

---

64) المرزباني، مصدر سابق، 77.

65) الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، 3/ 357، والفيومي، المصباح المنير، 266، أبو حيان الأندلسي، والبحر المحيط، 1/ 238، وابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، 1/ 421.

66) إبراهيم، طه أحمد، تاريخ النقد الأدبي عند العرب,19 وما بعدها.

67) الحاجري، محمد طه، مصدر سابق، 42.

68) الفيومي، مصدر سابق، 266.

69) أبو حيان الأندلسي، مصدر سابق، 1/ 238، وابن عادل، مصدر سابق، 1/ 238.

واستعمل السيوف في المعنى الذي استعمل فيه الأسياف، بدليل وحدة المقام الذي وردت فيه الكلمتان (الفخر) :

نطاعن ما تراخى الناس عنا ونضرب بالسيوف إذا غُشينا

وأما استعمال جمع المؤنث السالم للكثرة فكقول الله تعالى "كم تركوا من جنّات وعيون"، "ثم كُلي من كلّ الثمرات". ولا يخفى أن الجمع في الآيتين تراد به الكثرة، لوجود ما يدلّ على ذلك، من (كم) الخبرية، و(كلّ) الدّالّة على العموم. ولم تجمع ثمرة ولا جنة في القرآن الكريم كلّه جمع تكسير. أمّا النابغة الذبيانيّ، فاستعمل في شعره جمع المؤنّث السالم وهو يريد به الكثرة، وأعاد عليه نون النسوة التي قال الفراء إنها لا تعاد إلا على جمع القلة[70]، فقال :

على عارفات للطعان عوابس بهنَّ كلوم بين دام وجالب

والراكضاتِ ذيولَ الرَّيْطِ فانَقها بَرْدُ الهواجر كالغزلان بالجَرَدِ

ولو كانت (الجفنات) في بيت حسّان لا تدل، في سليقة النابغة، إلا على القلة لكانت (العارفات والراكضات) مثلها، ولتجنّب ما زُعم أنّه أخذ على حسّان، ولاستعمل مكانها (عوارف ورواكض). وأعاد نون النسوة على جمع الكثرة، في قوله :

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهنّ فلول من قراع الكتائب

كما أعادها على جمع المؤنث السالم في بيته الأوّل. وإذا لم يكن في سليقة العرب، ومنهم النابغة الذبياني، أنّ جمع المؤنّث السالم، والجمع الذي على صيغة (أفعال)، وإعادة نون النسوة على جمع التكسير، وجمع المؤنّث السالم، إذا لم يكن في سليقتهم أنّ ذلك يدلّ على القلّة. فانتقاد النابغة لحسّان غير محتمل. وإنّما هو شيء صنعه في العصر العباسيّ من يرى أنّ جمع المؤنّث السالم وصيغة (أفعال) لا يكونان إلا للقلّة.

ولم يتنبّه الذين تلقّوا هذه القصّة بالتصديق إلى أنّ النقّاد ليس فيهم من عاب بيت بشّار بن برد :

كأنّ مثار النقع فوق رؤوسنا وأسيافنا ليل تهاوى كواكبه

70) الرازي، تفسير الرازي، 16/ 55.

بأنّه قلّل أسيافه، مع أن القلّة في هذا البيت، لو كانت الصيغة لا تدلّ إلا عليها، قبيحة من جهتين : مناقضتها الصورة التي أراد بشّار من كثرة السيوف التي توافق كثرة النجوم، وهي تتهاوى آخر الليل، وعدم ملاءمتها للفخر.

ومن غير الوجيه ادّعاء صحّة أصل القصّة تعويلا على أنّ أبا عمرو بن العلاء رواها[71]. فعدم صحّتها، للقرائن المذكورة، دليل على أنّه لم يروها؛ وإنّما ادَّعى عليه ذلك من أراد أن يجوِّزها بإسنادها إليه.

ولم يروها محمّد بن سلام. ولا ذكر أنّ النابغة كان يحكم في عكاظ. ولو صحّت ما جهلها. ولو علمها ما أغفل ذكرها، كما لم يغفل ذكر المُهمّات من أخبار المقدَّمين من الشعراء. ومِن منهجه ذكر "ما لا يجهله عالم، ولا يستغني عن علمه ناظر في أمر العرب"[72]. وقد روى ما هو دونها من أخبار الشعراء.

ولم يرد تحكيم النابغة في سوق عكاظ إلا في هذا الخبر وحده. ولم يُرْو قبله أو بعده أنّه حُكّم في غير بيتي حسّان هذين، أو أنّ شاعرا غير الأعشى والخنساء[73] أنشده أو احتكم إليه. فحكومته إذن إنّما صُنعت لبيتي حسّان، فلما "قضى" فيهما لم يقض بعدهما، كما لم يقض قبلهما! وكما انقضى عرض الشعراء على قريش شعرهم بعد إنشاد علقمة الفحل إيّاهم قصيدتيه، فقالوا له : "هاتان سمطا الدهر"[74].

وعدم تمحيص القصّة حمل بعض مؤرّخي النقد على أن يستنتج أن عكاظ كانت "بيئة من بيئات النقد الأدبي، يلتقي الشعراء فيها كل عام"[75]، وأنّ الجاهليّين كانت لهم أسواق، هي "محافل أدبية يجد فيها النقد الأدبي مجالا رحيبا له"[76]، وهو استنتاج كان ينبغي أن يُلتمس له أصل أوثق من هذه القصّة.

4. قصّة الإقواء

تختلف قصّة إقواء النابغة[77] عن القصص المتقدّمة. فقد رواها ابن سلام، وروى أبو بكر بن الأنباري عن التوَّزي أنّ الأصمعي أخبره عام 180هـ أنّ حرد بن المسمعي قال له :

---

71) الحاجري، محمد طه، مصدر سابق، 42.
72) الجمحي، مصدر سابق، 1/ 3.
73) الأصفهاني، مصدر سابق، 8/ 187 وما بعدها.
74) السابق، 21/ 112.
75) إبراهيم، طه أحمد، 12.
76) الحاجري، محمد طه، مصدر سابق، 43.
77) الجمحي، مصدر سابق، 1/ 67.

"أقوى النابغة في قصيدته الدالية (...) وعاب عليه أهل المدينة فلم يغيّره"[78].

ورُويت القصّة عن الخليل بن أحمد وأبي عمرو بن العلاء، وأنّ النابغة غيَّر الإقواء[79]. والخليل وأبو عمرو وابن سلام والأصمعي ثقات. ولم يتهيّأ للقصص السالفة من عناية ثقات الرواة والعلماء ما تهيّأ لهذه. غير أن أقوالهم فيها مما لا يُطمأن إليه؛ فقد روى الأعلم الشنتمري عن الأصمعي أنّه قال في القصيدة : "ليس عندي فيها إسناد، وهي له (النابغة) حقّا"[80]. ولو كان أبو عمرو يعرف القصيدة لرواها عنه الأصمعي، وما قال إنّه لا يعرف لها إسنادا. ولو صحّ عن أبي عمرو والخليل ما نسب إليهما ما رواه الأصمعي عن حرد بن المسمعي. ولو روى أبو عمرو أنّ النابغة غيَّر الإقواء ما روى الأصمعي عن حرد أنه لم يغيّره، أو لذكر في الأقلّ أنّ التغيير مسألة خلافيّة، ولم يقتصر على قول دون قول، وأبو عمرو والخليل من رؤوس البصرة وثقاتها، وما كان الأصمعي ليروي عن غيرهما شيئا وهما يعلمانه. وهذا كلّه يشكّك في صحّة الإسناد إليهم.

ودواعي الشكّ في نسبة القصيدة إلى النابغة قويّة. فهي من حيث الإسناد لا يعرف لها إسناد. فهي إذن ضعيفة الرواية[81]. وهي من حيث المضمون بعيدة من مذهب النابغة الذي كان شيخا حليما وقورا من سادات غطفان، حرَّم على نفسه بعض ما يستحلّ الجاهليون، كالسُّكر والخمر والأزلام[82]، وقال ما قال من الشعر على المَكبر. وقد خلا ما صحّ من شعره من الغزل، إلا ما قال في بعض مقدّمات قصائده. وهو قليل أيضا. وما قال منه بعيد من الصبوة ووصف النساء، ويكاد يقتصر على ذكر الديار، ووصف الأطلال وما عراها من البلى والتغيّر، بطريقة يمكن تسميتها "إيهام الغزل"، يوهم التغزّل وهو إنّما يأتي ما تقتضيه السُّنَّة الأدبيّة، من غير أن يقول ما لا يلائم سنّه وقدره. وهي طريقة يلتقي فيها هو وزهير، لتقاربهما في السنّ والحلم والعفّة والتديّن[83] والشرف. ولم يتغزّل في شعره كلّه تغزّلا واضحا إلا مرّتين، مرّة في أربعة أبيات من قصيدة يغلب على الظنّ أنّها منحولة، وعلامات النحل فيها بيّنة، منها قوله بعد أبيات الغزل الأربعة :

---

78) ابن الأنباري، أبو بكر، شرح القصائد السبع الطوال، 386 وما بعدها.
79) المرزباني، مصدر سابق، 26 و50.
80) خمسة دواوين العرب، 76 (نقلا عن : الأسد، ناصر الدين، مصدر سابق، 275).
81) ضيف، شوقي، العصر الجاهلي، 277.
82) ابن حبيب، محمد، المحبر، 238.
83) السابق، 238.

حـيَّـاكِ وَدٌّ فـإنّـا لا يحلّ لـنـا — لهو النـساء وإن الدين قـد عَزَمـا
مشمِّرين على خوص مزنـَّمة — نرجو الإله ونرجو البرَّ والطُّعَما [84]

وهذا، غير حياك ودٌّ، لا يقوله إلا مسلم[85]. ولو صحّ أنّـهما له، لكانا دليلا على ما نرى من مباينة القصيدة الداليّة لمذهبه وأخلاقه. ومطلع هذه القصيدة مصنوع، فيما يبدو، على غرار مطلع قصيدة الأعشى :

بانت سعاد وأمسى حبلها انقطعا — واحتلّت الغمر فالحدين فالفرعا [86]

ومطلع قصيدة النابغة هو :

بانت سعاد وأمسى حبلها انجذمـا — واحتلّت الشرع فالأجزاع من إضَمـا

والمرّة الأخرى، تغزّل فيها بامرأة اسمها قطام في أربعة عشر بيتا، وصف فيها حسنها، وشبَّهها بظبية[87]. وفيها ما لا تطمئنّ إليه النفس. وهي على كل حال بعيدة من الصبوة.

والقصيدة الداليّة كلـّها في الغزل. وفيها من الفحش ما لا يظنّ أن يصدر من النابغة وأضرابه من الشعراء. وأوّلها :

أمن آل ميـّة رائح أو مغتـدي — عـجـلان ذا زاد وغـير مـزوّد

يناقض الأبيات :

زعم البوارح أنّ رحلتنا غدا — وبـذاك خـبّرنا الغداف الأسود
أزف الترحّل غير أن ركابنا — لـمّا تـزل برحـالـنا وكأن قـد
لا مرحبا بـغد ولا أهلا به — إن كان تـفريـق الأحـبّة في غد
حان الرحيل ولم تودِّع مهددا — والصبح والإمساء منها موعدي

84) النابغة الذبياني، الديوان، 106. وفي (أشعار الشعراء الجاهليين الستة، 1/ 214) : (ربي) بدل ود، و(الدين) بدل البر.
85) ضيف، شوقي، مصدر سابق، 278.
86) المرزباني، مصدر سابق، 65.
87) الشنتمري، الأعلم، أشعار الشعراء الجالهيين الستة، 1/ 249.

البيت الأوّل يدل على أنه مفارق لميّة. وهذه الأبيات تدلّ على أنّه معها، وسيفارقها غدا. ولا يخفى، بعد هذا، أنّ مطلع رائيّة عمر بن أبي ربيعة :

أمِنْ آل نُعْم أنت غاد فمُبْكِرُ   غداة غد أم رائح فمهجِّر؟

لم يغب عن ناحل القصيدة.

ويبدو أنّ طه حسين لم يفطن إلى ما فيها من علامات النحل؛ فقال إنّه يرفضها كلّها، إلا الأبيات الثلاثة الأولى[88]، وليست أحسن حالا من سائرها.

وإنّما كان الغزل في العصر الجاهليّ مقصورا على المقدّمات وحدها، ولم تُقل فيه قصيدة كاملة صحيحة. ووجود قصيدة غزليّة كاملة لشاعر من الحلم والسن والشرف بمنزلة النابغة أمر يحتاج إلى مسوّغ، لم تذكر منه مصادر الأدب إلا أنّ النعمان كان مستهترا بزوجه المتجرّدة، فسأل النابغة أن يصفها له وصفا دقيقا. فقال هذه القصيدة. فلمّا سمعها المنخل اليشكري، وكان يُرمى بعلاقة بها، قال له : "لا يستطيع أن يقول مثل هذا الشعر إلا من قد جرَّب"[89]. وهي قصّة لا تستحقّ أن تلقى إلا بمثل ما لقيها به طه حسين من "الابتسام"[90]؛ فإنّها تعني أنّ النعمان لا يغار على زوجه من الرجال، ويبلغ من ذلك أن يغري الشعراء بوصفها، ثم لا تستيقظ فيه الغيرة حتى يتّهمه المنخل في عرضه بين رجاله، وينبّهه إلى مقتضى كلام النابغة. والنسيب بغير الأزواج، في أعراف العرب، نيل من الأعراض، قد يترتّب عليه القتل والقتال[91]، لأنّه يعني علاقة بين الرجل والمرأة غير طبيعيّة. فمن ثم كان الشعراء يتغزلون بنساء الخصوم والأعداء كيدا لهم[92]. وفي الخبر بعد ذلك من التناقض ما يدلّ على أنّ صانعه لم يكن يتوخّى ما يستر به صناعته؛ فقد جاء في ختامه أنّ المنخّل قتله عمرو بن هند، لأنّه كان يشبّب بأخته هند[93]. وبين حكم النعمان وموت عمرو ما لا يقلّ عن عشر سنوات[94].

---

88) حسين، طه، في الأدب الجاهلي، 306.
89) ابن قتيبة، مصدر سابق، 66.
90) حسين، طه، في الأدب الجاهلي، 300.
91) انظر : ابن قتيبة، مصدر سابق، 353.
92) انظر : الأصفهاني، مصدر سابق، 1/ 156 وما بعدها.
93) ابن قتيبة، مصدر سابق، 194.
94) الدسوقي، عمر، النابغة الذبياني، ، 137، العشماوي، محمد زكي، النابغة الذبياني، ، 74.

وأبعد من الرواية السابقة ما ورد في ديوان النابغة[95] من أنـه "في بعض دخلاته على النعمان بن المنذر فاجأته المتجرّدة (...) فأعجبته، فسقط نصيفها (...)، فغطت وجهها بمعصمها، فوارت به وجهها"؛ فقال القصيدة في ذلك. وإنما صُنعت هذه الرواية لتوافق البيت :

سقط النصيف ولم تُرد إسقاطه   فتنـاولـتـه واتـّقـتـنا بالـيـد

واعتذاريّات النابغة الذبياني إلى النعمان ليس فيها ما يشير إلى قصّة المتجرّدة، ولا إلى سبب ما كان بينه وبين النعمان[96]؛ وإنـّما فيها نفي لوشاية بلغتـه عنه[97]، ذهبت كتب الأخبار في تفسيرها مذاهب، كانت قصّة المتجرّدة من آثارها. ولسنا معنيّين هنا بحقيقة ما كان سبب الجفوة؛ وإنـّما يعنينا إثبات عدم صحّة القصّة، وما يترتـّب عليه من عدم صحّة نسبة القصيدة إلى النابغة.

وقد تجرّدت رواية ابن سلام للقصّة من الإسناد، كما تجرّدت منه رواية الأصمعي للقصيدة. وهذا يعني أنـّها هي والقصّة ممّا كان مشهورا بين الرواة في زمانهما، فذكراهما، ولم يكن عندهما ما يدفعهما أو يثبتهما.

والنابغة نجدي؛ وأهل نجد وأهل الحجاز يختلفون في إنشاد الشعر[98]؛ فبعيد أن يغيّر من لغته ما لا يستسيغ أهل المدينة، أو أن يبينوا هم له ما لا يستحسنون منها، وقد علموا ما يكون بين اللغات من الخلاف، واعتداد كل ذي لغة بلغته، وعدم الفطنة إلى ما يراه غيره معيبا منها؛ إذ اللغة عادات غير واعية، وليست شيئا يُتخيَّر، وأعذب شيء في لسان المرء ما تعوَّد، ولا سيّما إذا لم يعرف غيره.

ومن المفارقات أنّ أكبر شعراء المدينة حسّان ين ثابت أقوى في بيتيه الشهيرين، في بني عبد المدان :

لا بأس بالقوم من طول ومن عِظَم   جسم البغـال وأحـــلام العصافيـــر
كأنـّهم قـَصَب جُوف أسافلـه   مثقـّب نفخـت فيـه الأعاصيــر[99]،

ولم يُرو أن أهل المدينة نبّهوه على إقوائه. ومن المتوقـّع أن يكونوا له أنصح، ولجانب غضبه آمن. ونبّهوا النابغة الذي كان رجلا غريبا وسيّدا مهيبا وشاعرا

95) ص27.
96) حسين، طه، في الأدب الجاهلي، 300.
97) الدسوقي، عمر مصدر سابق ، 138.
98) سيبويه، الكتاب، 4/ 208.
99) المرزباني، مصدر سابق، 23.

كبيرا، يُحترم لشرفه وسنّه وغربته، ويُخاف لسانه، فلا يجْبَهُ بما يكره. وإقواء حسّان إلى ذلك يخالف ما يومئ إليه بعض المؤرّخين من أنّ أهل البادية لم يكونوا يفطنون إلى الإقواء، وإنّما كان يفطن إليه أهل القرى؛ لأنّهم "ألطف نظرا من أهل البدو، وكانوا يكتبون لجوارهم أهل الكتاب"[100]. كما يخالفه أنّ أهل المدن وقعوا في الإقواء أيضا، حتى الذين عاشوا منهم في العصر الإسلاميّ والأمويّ والعبّاسيّ [101]، كما أقوى ابن هرمة مثلا مرّتين في أربعة أبيات فقط، وهو من مخضرمي الدولتين[102].

ولم تكن العرب تعدّ الإقواء عيبا، كما كان النقاد في العصر العبّاسيّ يفعلون، كما يبدو من قول الأخفش :

"وقد تكلمت به العرب كثيرا ... وقد سمعت مثل هذا من العرب كثيرا، ما لا يحصى. قلَّ قصيدة ينشدونها إلا وفيها الإقواء، ثم لا يستنكرونه، وذلك لأنه لا يكسر الشعر، وكل بيت منها شعر على حياله"[103].

وقال أبو العلاء المعري على لسان امرئ القيس : "لا نكرة عندنا في الإقواء"[104]. وما الإقواء إلا كعيوب كثيرة كان قدامى الشعراء يقعون فيها، لا يفطنون إلى ما فيها، منها اللحن وانكسار الوزن.

وغاية مَن صنع القصة، فيما يبدو، تعليل وقوع أهل البادية في الإقواء على قبحه بعدم تفطنهم له لقلّة تحقيقهم ومدّهم الصوت بالحروف، وما يترتّب على ذلك من خفاء حركات الحروف، فعدمِ الفطنة لما يقع بينها من التباين. وغاية أخرى، كثيرا ما صنع الأخباريّون من أجلها القصص، هي إيهام صحّة الشعر المصنوع، وتاريخيّة الشخصيّات الوهميّة، فيضعون القصّة على ألسنة بعض القدماء، فيها النصّ المصنوع، أو شيء عن الشخص الوهميّ، على وجه يوهم أنّهما كانا معروفين في ذلك الزمان، كأن ينسبوا إلى أحد قدامى المغنّين أنه عنّى بالشعر، أو ينسبوا إلى رجل كأبي السائب المخزومي أنه أعجب به، وكانت له فيه

100) الجمحي، مصدر سابق، 1/ 68.
101) انظر : الغوث، مختار، الشعر القرشي في القرون الثلاثة الأولى، 1/ 343.
102) إبراهيم بن هرمة القرشي، شعره، 202 وما بعدها.
103) الأخفش، سعيد بن مسعدة،كتاب القوافي، 57، وانظر ص51، وانظر : المرزباني، مصدر سابق، 180.
104) المعري، أبو العلاء، رسالة الغفران، 320.

قصّة من قصصه الظريفة[105]. وناحل النابغةِ هذه القصيدةَ إنّما صنع القصّة ليوهم أن القصيدة له حقّا، بدليل أنّها معروفة منذ الجاهليّة.

5. قصّة الشعراء التميميّين

رويت هذه القصّة على ثلاثة أوجه.

أوّلها أنّ الزبرقان بن بدر وعمرو بن الأهتم وعبدة بن الطبيب والمخبَّل السعدي تحاكموا إلى ربيعة بن حُذار الأسديّ أيّهم أشعر. فقال للزبرقان :

"أما أنت فشعرك كلحم أسخن, لا هو أنضج؛ فيؤكل، ولا هو ترك نيئا؛ فينتفع به. وأما أنت يا عمرو، فشعرك كبرود حبر، يتلألأ فيها البصر, فكلما أعيد فيها النظر نقص البصر, وأما أنت يا مخبل، فإن شعرك قصَّر عن شعرهم, وارتفع عن شعر غيرهم. وأما أنت يا عبدة، فإن شعرك كمزادة أحكم خرزها, فليس تقطر ولا تمطر"[106].

والشعراء الأربعة مقلّون. وليس فيهم شاعر مبرّز، وإن قال ابن سلام إنّ الزبرقان والمخبّل شاعران مفلقان[107]. ولم يكن فيهم من هو في منزلة النابغة وزهير وامرئ القيس وأشباههم، فيكون ذلك مظنّة أن يُعنى بأشعارهم فتروى، فتشيع في الناس؛ ولم يكن ربيعة من قبيلتهم، فيعنى بشعرهم كما تعنى القبائل بشعر شعرائها. والقصّة تقول أنّهم احتكموا إليه، فحكم بينهم من غير أن يستنشدهم، فيكون حكمه مبنيا على ما سمع. وفي حكمه من التعميم ما لا يكون إلا ممّن جمع الشعر، فعرفه عن طول نظر وتفتيش، وهو حكم كلّيّ لا يتأتّى من أعرابيّ، إن روى بعض الشعر فاته بعض. وليس في حالٍ علميّة تمكّنه ممّا يتطلّبه هذا الحكم من درس وطول تأمّل.

والتنافر في الشعر ليس مما أثر عن العرب. وإنّما كانوا يتنافرون في الشرف. وجلُّ المعروفين من شعراء الجاهليّة، ومنهم النفر التميميّون الأربعة، كانوا من أشراف العرب. والشعر عند الأشراف "أدنى مروءة السَريِّ، وأسرى مروءة الدَّنيِّ"[108]، فليس ممّا يتنافرون فيه. والحكَم يعول في التنفير على سيرة المتنافرين وفعالهم، وسيرة آبائهم. وليس الشعر كذلك. فإنّ الغالب على غير الرواة

---

105) فصلتُ القول في هذا وأقمت الأدلة عليه في كتابي (الحقيقة والخيال في الغزل العذري والغزل الصريح).

106) المرزباني، مصدر سابق، 96.

107) الجمحي، مصدر سابق، 1/ 115 و117.

108) المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، 1/ 17، وانظر : ابن رشيق، مصدر سابق، 1/ 40.

أن يعرفوا منه ويجهلوا. وإنّما يروون منه الشاهد والمثل وما في حكمهما، إلا أن يكون الشاعر من أهل بيت المرء أو قبيلته، أو لما يحفظ من شعره خصوصيّة تقتضي العناية به. ومثل هذا لا يؤهّل الحَكَم لأن يقول في شعر المتنافرين كلمة فصلا.

ورويت القصّة رواية أخرى، جعلت الرهط لا يتحاكمون إلى أحد، ولا يتنافرون إليه. وإنّما قال لهم عبدة بن الطبيب، وقد اجتمعوا وتناشدوا أشعارهم :

"والله لو أنّ قوما طاروا من جودة الشعر لطرتم. فإمّا أن تخبروني عن أشعاركم، وإمّا أن أخبركم. قالوا : أخبرنا. قال : فإنّي أبدأ بنفسي. أمّا شعري، فمثل سقاء وكيع (...). وأمّا أنت، يا زبرقان، فإنّك مررت بجزور منحورة، فأخذت من أطايبها وأخابثها. وأمّا أنت، يا مخبل، فإنّ شعرك العِلاط والعِراض"[109].

وظاهر القصّة، على هذه الرواية، ليس فيه ما يخالف معهودا ولا معقولا. فإنّ القوم من قبيلة واحدة اجتمعوا كما يجتمع القرناء من الأقرباء. فأبدى أحدهم رأيه في أشعارهم وقد أعجب بها. ولم يكن فيما قال شيء لا يتوقّع أن يكون معروفا في زمانهم. وإنّما شبّه ما سمع من شعر أصحابه بشيء يوضّح قيمته وحقيقته. إلا أنّ ثمّة أمورا تحمل على الشكّ في هذه الرواية أيضا. منها أنّ تشبيه شعر الزبرقان باللحم، ومروره بالجزور المنحورة، وأخذه من أطايبها وأخابثها شيء مأثور في الحكايات المصنوعة[110]. ومنها الشبه بينها وبين عبارات مرويّة عن أبي عمرو بن العلاء في شعر ذي الرمّة[111]، والأصمعي في شعر النابغة الجعدي : "عنده خمار بواف، ومُطْرَف بآلاف"[112]. ووجه الشبه بين هذه وتلك هو إبراز الرأي في صورة حسية موجزة، تغني عن الإطالة والتفصيل، وكونها تتناول شعر الشاعر كله، وتَوافُق بعضها فيما تُشبِّه به الشعر، من أصناف الثياب والنسيج : "كبرود حبر، يتلألأ فيها البصر"، "مطرف...وخمار"، "شعر لبيد كأنه طيلسان طبريّ"[113].

وللقصّة رواية ثالثة تضيف إلى الرهط المذكورين علقمة الفحل[114]، وتجعل القصّة في العصر الإسلاميّ، لأنّ ربيعة بن حذار يقول فيها للمخبّل : "**قصَّرت عن**

109) المرزباني، مصدر سابق، 97. ويبدو أن عمرو بن الأهتم سقط من ناسخ الكتاب أو من طابعه.
110) السابق، 363، والقرشي، أبو زيد، جمهرة أشعار العرب، 55.
111) الجمحي، مصدر سابق،551/1.
112) السابق، 1/ 125.
113) المرزباني، مصدر سابق، 89.
114) الأصفهاني، مصدر سابق، 21/ 113.

الجاهلية ولم تدرك الإسلام"[115]. وهذا لا يقوله إلا من عاش في الإسلام، فرأى تأثر الشعر به وما ميز شعراءه من شعراء الجاهليّة. ولم يعمَّر واحد من هؤلاء الشعراء إلى العصر الأمويّ. أمّا علقمة، فقد تقدّم أنه توفـّي بعد الهجرة بثلاثة أعوام. وأمّا ربيعة بن حذار، فيبدو أنـّه مات في الجاهليـّة ولم يدرك الإسلام. فقد كان معاصرا للنابغة الذبيانيّ[116]، والحارث بن أبي شمر الغسّانيّ[117].

ويبدو أن صانع المنافرة بين هؤلاء الرهط نظر فيها إلى أن ربيعة هذا تنافر إليه القعقاع بن معبد وخالد بن مالك النهشليّ في الجاهليّة، فحكم بينهما[118]، وهما تميميّان، فأراد منافرة مثلها بين تميميّين. ولكنـّه جعلها في الشعر بدلا من الشرف.

الخاتمة

هذا أهمّ ما روت المصادر القديمة من الحكايات النقديّة. وإذا صحّ ما رأينا من نقدها، تبيّن أنّ أهل الجاهليّة لم يؤثـَر عنهم ما يمكن أن يُبنى عليه في التأريخ للنقد في العصر الجاهليّ، إلا أن يُعوّل على التوقـّع والقياس. والذي ينبغي أن يعنى به المؤرّخ إنـّما هو ما قد كان, أمـّا ما يمكن أن يكون من احتمال يساويه في الإمكان ضدّه، فليس ممّا ينبغي الاعتداد به في البحث عن الحقيقة.

ولاشكّ في أنّ العرب، ولا سيّما السادة والرواة والشعراء النابهين، كانوا يروون الشعر ويحبّونه، ويتذوّقونه ويعجبون به، ويميّزون جيّده من رديئه، كما كانوا يتذوّقون الجمال في الحياة كلـّها، ويميّزون الجميل من غير الجميل، ويفاضلون بين الأشياء على أصول لـَقِنـُوها من ثقافتهم، كما تـثـقـف اللغة، ويثقف الجميل و الرديء من تعابيرها، ويُتخيّر منها تعبير دون تعبير، ويُصطفى لكلّ مقام ما هو به أشكل، وله أصلح. من أجل ذلك لا نستبعد أن يكون العرب في الجاهليّة سمّوا عينيّة سويد "اليتيمة"، ولقـّبوا المهلهل بهذا اللقب " لهلهلة شعره كهلهلة الثوب، وهو اضطرابه واختلافه"[119]، أو لأنـّه "رقـّق الشعر وتجنـّب الكلام الغريب الحوشيّ"[120]، وأنـّهم كانوا يلقـّبون طفيلا الغنوي "محبِّرا لحسن شعره"[121]، بغضّ النظر عن صحّة هذا أو عدم صحّته. كما لا نستبعد أن يكون

---

115) الموضع السابق.
116) انظر : النابغة الذبياني، ديوانه، 99.
117) ابن دريد، الاشتقاق، 237.
118) الموضع السابق.
119) الجمحي، مصدر سابق، 1/ 39.
120) المرزباني، مصدر سابق، 94.
121) الأصمعي، سؤالات أبي حاتم، 32 وما بعدها.

بعضهم يقدِّم شاعرا على آخر، ويراه أشعر من غيره، أو أقرب منه إلى قلبه، أو أن تكون لهم مقارنات يقارن فيها البُصُر بالشعر بين الشعراء، فيفضّلون بعضهم على بعضهم، ونحو ذلك ممّا يلائم أذواقهم وواقعهم الثقافيّ. لا نستبعد أن يكون شيء من هذا ونحوه صحيحا؛ بل نرى أنّه لا بدّ أن يكون، رُوي أو لم يُرو، لأنّه موافق للطبيعة، وليس فيه ما يخالف معروفا من حياة أهل الجاهليّة، وتفكيرهم وثقافتهم. وإنّما الذي نستبعد هو صحّة شيء من هذه القصص، وأن تكون وقائع تاريخيّة. وعندنا من دواعي الشكّ فيها ما هو أقوى من دواعي التصديق.

لقد بلغ القرآن الكريم من التأثير في قريش أنْ كان بعض رؤوسهم يبيتون يسترقون السمع إليه من قراءة النبيّ -عليه الصلاة والسلام- حين يتهجّد به من الليل حتّى يطلع الفجر، فيلقى بعضهم بعضا في انصرافهم، فيتلاومون، ويتعاهدون ألا يعودوا خشية أن تعلم قريش أنّهم مأخوذون بما يعارضون، ويأتون ما ينهون عنه، ثم لا يملكون أنفسهم، فيعودون لما تعاهدوا على ألا يعودوا لمثله[122]. ومع ذلك لم يكن لهم في وصفه إلا ما يدلّ على بساطة تفكيرهم النقديّ دلالتَه على قوة ذائقتهم البيانيّة[123]، ولم يزد أبصرهم بالبيان، الوليد بن المغيرة، على أن قال فيه : "إنّ لقوله لحلاوة. وإنّ أصله لغَدِق. وإنّ فرعه لجناة"[124]. وهو كلام لا يتجاوز الإبانة عن الشعور الفطريّ بالجمال وأثره في النفس. وحين عمد إلى التفريق بين القرآن والشعر والسحر والكهانة، لم يزد على الفروق الظاهريّة التي يتعلّق بعضها بالجوانب الجسديّة للساحر والكاهن والمجنون في بعض أحوالهم[125].

وشتّان ما هذا والنقد.

مختار الغوث

المراجع

إبراهيم، طه أحمد، تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري. بيروت : دار الحكمة، 1937م.

الأخفش، سعيد بن مسعدة. القوافي. تحقيق عزة حسن. دمشق : وزارة الثقافة، 1390.

الأزهري، أبو منصور، تهذيب اللغة. تحقيق محمد علي النجار. القاهرة : الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر.

الأسد، ناصر الدين، مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية. القاهرة : دار المعارف. ط6؛ 1982م.

122) ابن هشام، السيرة النبوية، 1/ 315.
123) السابق، ، 1- 2 ، / 270 .
124) الموضع السابق.
125) الموضع السابق.

ابن حبيب، محمد، المحبر. تحقيق إيلزه ليختن شتيتر. بيروت : المكتب التجاري
ابن دريد، الاشتقاق. تحقيق عبد السلام هارون. بيروت : دار الجيل. ط1؛ 1411هـ - 1991م.
– جمهرة اللغة. تحقيق رمزي منير بعلبكي. بيروت : دار العلم للملايين. ط1؛ 1987م.
ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، 1353هـ - 1934م.
ابن سلام، أبو عبيد القاسم، الغريب المصنف. تحقيق محمد المختار العبيدي. تونس : دار سحنون. ط1؛ 1416هـ.
ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم. تحقيق عبد الحميد هنداوي. بيروت : دار الكتب العلمية. ط1؛ 1421هـ - 2000م.
ابن عادل الدمشقي، اللباب في علوم الكتاب. تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. بيروت : دار الكتب العلمية. ط1؛ 1419هـ - 1998م.
ابن فارس، المجمل.. تحقيق زهير عبد المحسن سلطان. بيروت : مؤسسة الرسالة. ط1؛ 1414هـ.
ابن قتيبة، المعارف. تحقيق ثروت عكاشة. القاهرة : دار المعارف، 1981م.
– الشعر والشعراء. تحقيق مفيد قميحة. بيروت : دار الكتب العلمية. ط1؛ 1401هـ.
ابن منظور، لسان العرب. بيروت : دار صادر.
ابن هرمة، إبراهيم، شعره، تحقيق محمد نفاع وحسين عطوان. دمشق : مجمع اللغة العربية.
ابن هشام، السيرة النبوية. تحقيق مصطفى السقا وآخرين. بيروت دار المعرفة.
أبو جرى. القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية، 1414هـ - 1994م.
– كتاب الإبل. تحقيق حاتم الضامن. دمشق : دار البشائر. 1424هـ - 2003م.
أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط. تحقيق عادل عبد الموجود وعلي محمد معوض. بيروت : دار الكتب العلمية، 1422هـ - 2001م.
أبو سويلم، أنور عليان، الإبل في الشعر الجاهلي : دراسة في ضوء علم الميثولوجيا والنقد الحديث. الرياض : دار العلوم، 1403هـ - 1983م.
أبو الطيب اللغوي، مراتب النحويين. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة : دار نهضة مصر. ط2؛ 1394هـ - 1974م.
أبو عبيدة، كتاب الخيل. حيدر آباد الدكن : دائرة المعارف العثمانية، 1358هـ.
الأصفهاني، أبو الفرج. الأغاني. ط الساسي.
الأصمعي، سؤالات أبي حاتم السجستاني للأصمعي ورده عليه فحولة الشعراء. تحقيق محمد عودة
الأعشى الكبير، ديوانه. تحقيق محمد مجمد حسين، 1950.
امرؤ القيس، ديوانه بشرح أبي سعيد السكري. تحقيق أنور عليان أبو سويلم ومحمد علي الشوابكة. الإمارات العربية المتحدة : مركز زايد للتراث والتاريخ، 1421هـ - 2000م.
– ديوانه. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة : دار المعارف. ط4؛ 1377هـ -1958م.
الأنباري، أبو بكر. شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات. ضبطه بركات يوسف هبود. بيروت : المكتبة العصرية، 1424هـ - 2004م.
الباقلاني، إعجاز القرآن. تحقيق السيد أحمد صقر. القاهرة : دار المعارف. ط3.
البكري، أبو عبيد، فصل المقال شرح كتاب الأمثال. تحقيق إحسان عباس وعبد المجيد عابدين. بيروت : مؤسسة الرسالة. ط3؛ 1403هـ - 1983م.
بشر بن أبي خازم الأسدي، ديوانه. تحقيق عزة حسن. دمشق : وزارة الثقافة والإرشاد القومي. 1379هـ - 1960م.

ثعلب، شرح شعر زهير بن أبي سلمى. تحقيق فخر الدين قباوة. بيروت : دار الآفاق الجديدة، 1402هـ - 1982م.
الجمحي، محمد بن سلام طبقات فحول الشعراء. تحقيق محمود محمد شاكر. القاهرة : مطبعة المدني، 1394هـ -1974م.
الجوهري، الصحاح. تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. بيروت : دار العلم للملايين. ط2؛ 1399هـ 1979م.
الحاجري، محمد طه، في تاريخ النقد والمذاهب الأدبية. بيروت : دار النهضة العربية. 1982م.
الحديدي، عبد اللطيف، الشعراء النقاد في العصرين الجاهلي والإسلامي. ط1؛ 1418هـ - 1998.
حسين، طه، في الشعر الجاهلي. القاهرة : دار الكتب المصرية. ط1؛ 1344هـ - 1926م.
ـ في الأدب الجاهلي. القاهرة : دار المعارف. ط18؛ 2005 م.
الحطيئة، ديوانه. رواية ابن حبيب. بيروت : دار صادر.
الدسوقي، عمر، النابغة الذبياني. القاهرة : دار الفكر العربي. ط5؛ 1966م.
ديتشس، ديفيد، مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق. ترجمة محمد يوسف نجم. بيروت : دار صادر، 1967م.
الرازي، تفسيره. بيروت : دار الفكر، 1410هـ - 1990م.
الرافعي، مصطفى صادق، تاريخ آداب العرب. بيروت : دار الكتاب العربي. ط2؛ 1394هـ - 1974م.
الزركشي، البرهان في علوم القرآن.. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت : دار العروبة، 1391هـ.
زويتلر، مايكل، التراث الشفوي للشعر الجاهلي. ترجمة فضل العماري. الرياض : مكتبة التوبة. ط1؛ 1426هـ - 2005م.
سلامة، محمد أحمد، الإبل في التراث العربي. القاهرة : دار الفكر العربي، 1996م.
سلوم، داود، النقد العربي القديم بين الاستقراء والتأليف. بغداد مكتبة الأندلس. ط2؛ 1870م.
سيبويه، الكتاب. تحقيق عبد السلام هارون. بيروت : عالم الكتب. ط3؛ 1403هـ.
الشماخ بن ضرار الذبياني، ديوانه، تحقيق صلاح الدين الهادي. القاهرة : دار المعارف، 1388هـ - 1968.
الشنتمري، الأعلم أشعار الشعراء الجاهليين الستة. بيروت : دار الآفاق الجديدة. ط2؛ 1401هـ - 1981م.
الشيباني، أبو عمرو، الجيم. تحقيق عبد العليم الطحاوي, القاهرة : الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1395هـ.
الصاحب بن عباد، المحيط. تحقيق محمد حسن آل ياسين. بيروت : عالم الكتب. ط1؛ 1414هـ.
الضبعي، المتلمس، ديوان شعره.رواية الأثرم وأبي عبيدة عن الأصمعي. تحقيق حسن كامل الصيرفي. القاهرة : معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، 1390هـ _ 1970م.
ضيف، شوقي العصر الجاهلي. القاهرة : دار المعارف. ط7.
طبانة، بدوي، دراسات في نقد الأدب العربي من الجاهلية إلى غاية القرن الثالث. بيروت : دار الثقافة. ط6؛ 1394هـ - 1974م.
الطبري، ابن جرير، تاريخ الطبري. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. 2؛ 1387هـ - 1967م.
عباس، إحسان تاريخ النقد الأدبي عند العرب : نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري. بيروت : دار الثقافة. ط3؛ 1401هـ - 1981م.
عبيد بن الأبرص. شرح ديوانه. بيروت : دار بيروت، 1377هـ - 1958م.
العشماوي، محمد زكي النابغة الذبياني.. القاهرة : دار المعارف، 1960.
الغوث، مختار، الشعر القرشي في القرون الثلاثة الأولى : جمع ودراسة. دبي : دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث. ط1؛ 1427هـ 2007م.

- الوجيز في العروض والقافية. جدة : مكتبة خوارزم، 1428هـ.

- معلقة عمرو بن كلثوم : دراسة وتحليل.. مجلة جامعة دمشق. المجلد 22. العدد 1+2، 2006م.

الفارابي، أبو نصر، ديوان الأدب. أحمد مختار عمر. القاهرة : الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1987م.

فروخ، عمر، تاريخ الأدب العربي. بيروت : دار العلم للملايين. ط4؛ 1981م.

الفيومي، أحمد بن محمد المصباح المنير.. بيروت : مكتبة لبنان. 1987م.

القرشي، أبو زيد، جمهرة أشعار العرب. بيروت. بيروت : دار بيروت، 1398هـ - 1978م.

كراع النمل، المنتخب من غريب كلام العرب. تحقيق محمد أحمد العمري. مكة : جامعة أم القرى. ط1؛ 1409هـ.

المرزباني، الموشح. تحقيق علي محمد البجاوي. بيروت : دار الفكر العربي، 1385هـ 1965م.

المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد. شرح ديوان الحماسة. نشره أحمد أمين وعبد السلام هارون. بيروت : دار الجيل. ط1؛ 1411هـ - 1991م.

المعري، أبو العلاء رسالة الغفران. تحقيق عائشة عبد الرحمن. القاهرة : دار المعارف. ط8.

مندور، محمد، النقد المنهجي عند العرب. محمد مندور. القاهرة : دار نهضة مصر.

مونرو، جيمز، النظم الشفوي في الشعر الجاهلي. ترجمة فضل العماري. الرياض : دار الأصالة. 1407هـ - 1987م.

النابغة الذبياني، ديوانه، صنعة ابن السكيت. تحقيق شكري فيصل. بيروت : دار الفكر. ط2؛ 1410هـ - 1990م.

في النبيّ الإنسان والنبيّ المُنَمْذج

سماح حمزة
كلّيّة الآداب والفنون والإنسانيّات
جامعة منّوبة

موجز البحث

يقارن البحث بين صورة الأنبياء في القرآن وصورتهم في نصوص الكتاب المقدّس، من خلال أربعة نماذج. وهم لوط وأيّوب وداود وسليمان. ويبيّن تطوّر هذه الصورة من وضع الشّخصيّة الإنسانيّة المعرّضة إلى الخطإ إلى درجة النبيّ المعصوم، تطوّرا غير مفاجئ، إذ هو تطوّر تاريخيّ متدرّج ينحو إلى النمذجة ابتداء من الكتاب المقدّس إلى الكتب المؤوّلة والمفسّرة له كالتلمود وغيره، ومن المكتوب المعترف به أو المنحول إلى الشفويّ السائد في المجتمعات السابقة للإسلام عند القصّاص والوعّاظ المتجوّلين. وبذلك يبيّن البحث أنّ مفهوم العصمة عند السنّة ثمّ الشيعة يدخل في حركيّة تاريخيّة أوسع.

يدور موضوع هذه المقالة حول صورة "الأنبياء" في النصّ القرآني مقارنا بنصوص التوحيد. ونعني بها – في هذا السّياق – العهد القديم والعهد الجديد. وسنتناول من خلال هذه النصوص ظاهرة "النبوّة" وشروط كونها وكيفيّات تحقّقها في ثقافة التوحيد.

ونعلم أنّ ظاهرة النّبوّة ليست حكرا على ديانات التوحيد، فقبل أنبياء إسرائيل كان للكنعانيّين وللمصريّين والبابليّين أنبياء أيضا[1]، غير أنّ لكلّ ديانة صورة مخصوصة لأنبيائها تختلف عن صنوها في غيرها من الدّيانات، حتّى وإن كانت الأسماء تتشابه والقصص يتداخل.

والأنبياء في النصوص التي ندرس كثر؛ لا شيء شغل المخبرين والمفسّرين وكتّاب السّير والمحدّثين في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة منذ القرن الأوّل أكثر من قصّ أخبارهم في جنس أدبيّ سمّي بـ"قصص الأنبياء".

---

1) انظر :

André Paul : « Prophètes d'Israel » ; in Dictinnaire du Judaïsme ; Ed Albin Michel ; Paris ; 1998 ; (pp612-619) ; pp 612-613.

وتختلف أسماؤهم وقصصهم وأوضاعهم في شعبهم من نصّ إلى آخر. فـ"إخنوخ" مثلا في العهد القديم هو "إدريس" في القرآن، و"إرميا" هو ذو الكفل، و"يونان" هو يونس. أن تختلف الأسماء فذلك مردّه إلى اختلاف اللغات واللهجات. وأن تختلف القصص من نصّ إلى آخر فذلك من فعل الرّواية والقصّ، ومن آثار النقل الشّفوي والمكتوب، ومن إبداع الرّواة والمتقبّلين، ومن فنون التخييل والأسطرة. ولكن أن يختلف وضع الشّخصيّة من حالة الإنسانيّة إلى درجة النبوّة، ومن حالة الإثم والفساد إلى حالة الصّلاح والبرّ فهذا هو المدهش.

إنّ "أنبياء القرآن"، تمييزا لهم في التسمية من أنبياء الكتاب المقدّس أصناف ثلاثة مقارنة بمن سبقهم في نصوص التوحيد :

- أنبياء اشترك القرآن في ذكرهم مع نصّي التوحيد السّابقين كليهما أو أحدهما ، وهم : موسى (وهو نبيّ في التوراة والأناجيل والقرآن)، والمسيح (نبيّ في الأناجيل والقرآن)، ويحيى أو يوحنّا (نبيّ في الأناجيل والقرآن).
- أنبياء عرب لا ذكر لهم إلاّ في القرآن. وهم : هود وصالح وشعيب.

وموضوع هذه المقالة لا يهتمّ بهذين الصّنفين.

- أمّا الصّنف الثالث، فهو مشغلنا ويتمثّل في أناس عُدّوا في القرآن أنبياء وما كانوا كذلك في نصوص التوحيد السّابقة. ونعني : آدم ونوحا ولوطا وأيّوب وداود وسليمان.

إنّ أوّل ما يلفت انتباهنا في هذه المسألة هو أنّ القرآن قد أتى على قصص هؤلاء - وهم الذين لم تُسند إليهم صفة النبوّة في العهد القديم - وسمّاهم أنبياء. وأهمل، في المقابل، ذكر من أُسندت إليهم صفة النبوّة : نعني بهم أولئك الذين كان لهم شأن في كتابة أسفار العهد القديم وفي قصّ تاريخ إسرائيل[2]. ولقد برّر القرآن ذلك الغياب مخاطبا الرّسول بالقول :

---

2) ينقسم أنبياء العهد القديم إلى "أنبياء متقدّمين أو أوّلين" وهم : يشوع Josué، وراعوث Ruth، وصموئيل Samuel، وعزرا Esdras، ونحميا Néhémie، وأستير Esther. و"أنبياء متأخّرين" وهم : إشعيا Esaïe ، وإرميا Jerémie، وحزقيال Ezéchiel، ودانيال Daniel، والأنبياء الإثني عشر الصّغار : هوشع Osée، ويوئيل Joël، وعاموس Amos، وعوبديا Abdias، ويونان Jonas، وميخا Michée، وناحوم Nahum، وحبقوق Habaquq، وصفنيا Sophnie، وحجاي Aggée، وزكريّا Zacharie، وملاخي Malachie. ونذكر منذ البدء بأنّ النبوّة هي وحدها القناة التي يُتلقى من خلالها الوحي في التمثّل الإسلامي، في حين أنّ هناك قنوات أخرى -إلى جانب النّبوّة- لتلقي الوحي وإيصاله في الكتاب المقدّس، مثل الرّؤى وتأمّلات الحكمة. راجع : Jeanne Lupaletti ; Article : « La Bible » ; in Religions et Histoire (revue) ; N°1 ; Mars-Avril ; France ; 2005 ; Dossier : « Les Personnages Bibliques dans le Coran » ; pp 14-15; 16.

"وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلاً لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ"[3].

ولئن كانت الآية تبرّر غياب أنبياء من القصص القرآني، فإنّها لا تعلّل قصّ قصص من لم يكن نبيّا عند بني إسرائيل الأوّلين بالقول :

"إنّ هذا لهو القصص الحقّ"[4].

ويبدو أنّ المفسّرين والمحدّثين قد تحرّجوا من غياب أنبياء إسرائيل المتقدّمين والمتأخّرين في القرآن، فراحوا يبرّرون الغياب بوجود ما يزيد عن مائة ألف وأربعة وعشرين ألفا من الأنبياء[5]، لم يذكر القرآن منهم إلاّ ثلّة لكثرتهم.

ولا شكّ أنّ أهميّة هذه الشّخصيات تكمن في التمثّل الدّينيّ الكتابيّ والإسلاميّ الأوّل لتاريخ إسرائيل. وهي المفسّر لحضورها وغياب الأخرى. ولقد اخترنا منها أربعة أسماء للدّرس هي : "لوط" و"أيّوب" و"داود" وسليمان". منهجنا في ذلك المقارنة بين النصوص، ورصد التشابه والاختلاف بين شخصيّاتها. وسنحاول الكشف عن دلالات ذلك التّشابه والاختلاف ورمزيّاته، وآثاره في تأسيس تمثّلين مختلفين للنبيّ والنبوّة في المتخيّلين الكتابيّ والإسلاميّ. كما سنهتمّ بسيرورة الحكاية، ورحيل الشّخصيّة في التاريخ والنصوص. فمن نصّ إلى آخر تتغيّر الملامح، وتتبدّل الرّموز، وقد يصير الإنسان نبيّا. ودراستنا ليست انتقائيّة؛ فيمكن إخضاع شخصيّتي "نوح" و"آدم" إلى تصوّر الدّراسة نفسه ومنهج البحث عينه. ولكنّ خشيتنا من الإطالة أدّت بنا إلى الاكتفاء بالأربعة.

---

3) النّساء 4/ 164.

4) آل عمران 3/ 62.

5) روي عن أبي ذرّ أنّه قال : سألت رسول الله (ص) كم الأنبياء؟ قال : "مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا". قال : قلت : يا رسول الله كم الرّسل منهم؟ قال : "ثلاثمائة وثلاثة عشر، جمّ غفير". قال : من كان أوّلهم؟ قال : آدم..." راجع بقيّة الحديث عند : القضاعي (أبو عبد الله محمّد بن سلامة بن جعفر بن عليّ) (ت 454هـ) : الإنباء بأنباء الأنبياء وتواريخ الخلفاء وولايات الأمراء (المعروف بتاريخ القضاعي)، تح عمر عبد السّلام التّدمري، المكتبة العصريّة، صيدا-بيروت، ط2، 1420/ 1999م، ص ص 94-95. وهذا الحديث يطرح على القارئ قضيّة مفهوميّة تتعلّق بالفرق بين مفهوم "النبيّ" ومفهوم "الرّسول" وهو غير بيّن في القرآن، غير أنّ الملاحظ أنّ قائمة الأنبياء أكبر من قائمة الرّسل فيه. فالرّسل حسبه : نوح ولوط وإسماعيل وموسى وشعيب وهود وصالح وعيسى، أمّا الأنبياء فإلى جانب أغلب الرسل هناك شخصيّات كتابيّة مثل إبراهيم وإسحاق ويعقوب وهارون وداود وسليمان وأيّوب. ويبدو أنّ الأنبياء هم الذين بعثهم الله داعين هادين منذرين دون أن يكونوا رؤساء لأقوامهم. راجع : A.J.Wensink : "rasul"; dans EI2, TVIII, p470
وفي ماعدا الفرق في العدد بين الأنبياء والرّسل الذي يكشف عنه نصّ الحديث أعلاه، لا نجد في الأدبيّات اللاّحقة للقرآن فرقا بيّنا خصوصا بعد أن تأسّس اعتقاد العصمة وأضفي عليهم جميعا. غير أنّ الكتب المتأخّرة لم تخل من إفراد الرّسل بشريعة وكتاب على خلاف الأنبياء. انظر مثالا : أبو المنتهى، تفسير الفقه الأكبر، جII، حيدراباد، 1321، ص 4، أورده فنسنك ضمن المقال نفسه.

تشترك الشّخوص الأربعة في التمثّل القرآني في كونهم أنبياء، اصطفاهم الله للنبوّة، وبعثهم لهداية أقوامهم. وكانوا جميعا صالحين بررة، بعثوا بالتوحيد، وكانوا جميعا من المرسَلين[6]. ولنأت على قصصهم الواحد تلو الآخر في القرآن أوّلا ثمّ في الكتاب المقدّس ثانيا، مادامت زاوية النظر تنطلق من التصوّر الإسلامي[7]. ولنبدأ بـ "لوطٍ"؛ فهو الأوّل في ترتيب هذه الشّخصيّات في العهد القديم [8].

لــوط [9]

جاء عنه في القرآن أنّـه من أوائل من صدّق بإبراهيم، وأنّـه رسول أمين، أرسله الله إلى قوم كذبوا من قبله بكلّ المرسلين إليهم. وكانت رسالته إليهم أن ينتهوا عن إتيان "الذُّكرَان مِنَ العَالَمِينَ"[10]، فلم ينتهوا، وهدّدوه بالطّـرد من القرية[11]. عندها دعا لوط ربّه لينجّيه من قومه المفسدين[12]. فأدخله الله في رحمته لأنّـه كان من الصّالحين[13].

أمّا قصّة نجاته وهلاك قريته، فتنطلق بخبر قدوم ملائكة الله على إبراهيم، عمّه في العهد القديم[14]، ضيوفا، يبشّرونه بإسحاق وليدا من زوجه (سارة)[15]،

---

6) فيما يتعلّق برسالة أيّوب وسليمان وداود انظر : النّساء 4/ 163، أمّا حول رسالة لوط فانظر : الشّعراء 26/ 162.

7) خوفا من أن تختلط على القارئ إحالات السّور القرآنية بالإحالات على الأسفار الكتابيّة في الهوامش، فإنّنا سنرفق كلّ إحالة على العهدين القديم والجديد بكلمة "سفر"، في حين سنورد السّورة القرآنيّة خلوا من أية إضافة توضيحيّة. مثال : سفر التّكوين 11/ 27 (إحالة على سفر التّكوين من العهد القديم، الإصحاح 11، الآية 27)، أمّا الشّعراء 26/ 167 (فهي إحالة على سورة الشّعراء، رقم 26، الآية 167).

وقد اعتمدنا في الكتاب المقدّس الطّبعة الصّادرة عن دار الكتاب المقدّس في الشّرق الأوسط، 1998. في حين اعتمدنا في القرآن الطّبعة الصّادرة عن تهامة للنشر والمكتبات، جدّة- مؤسّسة علوم القرآن، دمشق-بيروت، 1406هـ.

8) لم نعتمد النصّ القرآني في التّرتيب، لأنّ الأنبياء غير مرتّبين فيه ترتيبا تاريخيّا، كما نشير إلى أنّ قصص الأنبياء لم يرد في القرآن مسترسلا بل جاء موزّعا على آيات ومقاطع، باستثناء قصّة "يوسف" فقد أفردت في سورة يوسف/ 12.

9) راجع تفاصيل قصّته الكتابيّة في : Article « Loth » ; in Etude Perspicace des Ecritures ; Vol II ; pp 162-163. وتفاصيل قصّته الإسلاميّة ـمستمدّة من القرآن والتّفاسير وكتب الحديث- في : B.Heller –G.Vajda : Article « Lût » ; EI2 ; Leiden-Brill, Paris- Maisonneuve et Larose ; 1986 ; Vol 5 ; p839.

10) الشّعراء 26/ 165، العنكبوت 29/ 28-29، الأعراف 7/ 80-81.

11) الشّعراء 26/ 167.

12) الشّعراء 26/ 169.

13) أنبياء 21/ 75.

14) سفر التكوين 11/ 27.

15) الحجر 15/ 51، 53، هود 11/ 69.

وكانت قد هرمت وشاخت، وكانت عجوزا عاقرا [16]. وأعلمه الملائكة، في الأثناء، بأنّهم مهلكو قوم لوط بأمر من ربّهم، وسائموهم العذاب لأنّهم قوم مجرمون[17]. فلمّا جادلهم إبراهيم في أمر لوطٍ وأهله [18]، وعده الملائكة بأن ينجّوا لوطا وأهله أجمعين إلاّ امرأته "كَانَتْ مِنَ الغَابِرِينَ"[19]. فلمّا جاءت الملائكة لوطا، أدخلهم بيته، فهرع إليه قومه، و"لَقَدْ رَاوَدُوهُ عَنْ ضَيْفِهِ"[20]، وهم الذين يأتون "الرِّجَالَ شَهْوَةَ مِنْ دُونِ النسَاء"[21]، ويأتون في ناديهم المنكر[22]. فنهاهم عن فعل ذلك. وطلب منهم ألاّ يفضحوه في ضيفه، وأن يتّقوا الله ولا يخزوه[23]؛ فلم ينتَهُوا. عندها عرض عليهم بناته قائلا : "يَا قَوْمِ هَؤُلاَءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ"[24]. فأعرضوا عن بناته، لأنّ مأربهم كان في الرّجال دون النساء. وقالوا :

"لَقَدْ عَلِمْتَ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكَ مِنْ حَقٍّ. وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نريد"[25].

حينئذ أمر الملائكة المرسلون لوطا بأن يسري بأهله، بقِطْع من الليل شرط ألاّ يلتفت أحد منهم[26]؛ ووعدوه بالنجاة، إلاّ امرأته فكانت من الهالكين[27]. فلمّا خرج بأهله من القرية، حاق بقومه العذاب، فجعل الله عاليَ البلدة سافلها؛ وأمطر عليهم حجارة من سجّيل منضود، فكأنّه الرّجز من السّماء آت[28]. تلك هي قصّة لوط في القرآن، وعند هذا الحدّ تنتهي.

لقد وردت هذه القصّة بعينها في سفر التكوين من العهد القديم مع مزيد من التفصيل في الأحداث والأسماء والأماكن[29]. غير أنّها لا تنتهي عند هذا الحدّ؛ بل تأتي القصّة التي غاب ذكرها، بل حتّى التلميح إليها، في القرآن. تلتفت زوجة لوط إلى ورائها، فتصبح "عَمُودَ مِلح" لمخالفتها أمر الملائكة[30]. ويلجأ لوط وابنتاه

---

16) هود 11/ 72.
17) هود 11/ 76، الحجر 15/ 58.
18) هود 11/ 74.
19) العنكبوت 29/ 33، وانظر أيضا : الحجر 15/ 59-60.
20) القمر 54/ 37
21) الأعراف 7/ 81.
22) العنكبوت 29/ 29
23) الحجر 15/ 67-68، هود 11/ 78.
24) هود 11/ 78، الحجر 15/ 71.
25) هود 11/ 79.
26) هود 11/ 81، الحجر 15/ 65.
27) العنكبوت 29/ 32، الأعراف 7/ 83، الشّعراء 26/ 170-171، هود 11/ 81، الحجر 15/ 60.
28) هود 11/ 82-83، الحجر 15/ 73-74، الأعراف 7/ 84، الشّعراء 26/ 173، العنكبوت 29/ 34.
29) انظر القصّة كاملة في سفر التكوين 13-14، 18-19.
30) سفر التكوين 19/ 26.

إلى كهف من كهوف الجبال العالية. وهناك قدّرت ابنتاه أنّ كلّ رجال القرية ماتوا، وأنـهما لن تتزوّجا إلى الأبد، ولن تجدا بعد أبيهما الشّيخ أنيسًا. فقالت الكبرى للصّغرى :

"تَعاليْ نسْق أبانا خمْرا، ونُضاجعْه، ونَقيمَ منْ أبينا نسْلا". "فسَقتا أباهما خمرا تلك الليلة، وجاءت الكبرى وضاجعت أباها، وهو لا يعْلم بنيامها ولاَ قيامها"، "وفي الغد قالت الكبرى للصغرى ضاجعت أبي البَارحة، فلنسقِه خمرا الليلة أيضا، وضاجعيه أنت، لنقيم من أبينا نسلا".

ففعلت. وحملت كلّ منهما. وولدت الكبرى ابنا سمّته موآب (أي من الآب). وولدت الصّغرى آخر سمّته بن عمي (أي ابن عمّي)، فكانا جدّين للموابيّين والعمّونيّين في أرض إسرائيل[31].

ولا نجد لهذا الخبر ذكرا في القرآن. وهل يتسنّى لمن أتى مثل هذه الخطيئة،ولو غير متعمّد، أن يكون نبيّا[32] ؟

إنّنا ندرك من ههنا أنّ قصص الأنبياء لم يُقصّ على النبيّ ليتّعظ المسلمون ويعتبروا به فحسب؛ بل لهذا الفنّ من القول وظيفة أخرى؛ وهي تعديل القصّ السّابق حتّى يستجيب لمقتضيات النبوّة في الضّمير الدّينيّ الإسلاميّ النّاشئ، وإنشاء ذاكرة جديدة للأنبياء غير التي كانت لها في نصوص أهل الكتاب. فالقرآن يؤسّس الشّخصيّة البديلة، ويعدّل القديمة بالإبقاء على بعض صفاتها والزّيادة فيها أو المحو منها.

لذا ترى المفسّرين يتأوّلون قصّة لوط "الإسرائيليّة" بكيفيّة تسقط عنه جرم الرّهق أو الزّنا بالمحارم. ففي رأى ابن كثير مثلا أنّ من كان بصحبة لوط ليس ابنتيه بل هما أمتاه، و"النبيّ للأمَة بمنزلة الوالد"[33].

---

31) انظر : سفر التكوين 19/ 31-38.

32) لقد أثارت هذه القصّة حرج الحاخامات اليهود مذ دوّن سفر التّكوين، وعلى الرّغم من أنّ أسفار العهد القديم قد نقحت مرّات عديدة، ولطّفت التّرجمات كثيرا من اللفظ النّابيء والقصص المحرّم، إلاّ أنّ بعض المقاطع بقيت محرجة خصوصا للعوامّ الذين لا يفهمون مقاصدها أو معناها. وهذا ما جعل النّسخة الماسوريّة تسقط مثل هذه المقاطع، وتجعلها حكرا على العلماء. انظر : جوناثان كيرتش : حكايا محرّمة في التّوراة، ترجمة نذير جزماتي، نينوى للدّراسات والنّشر والتّوزيع، سوريا-دمشق، ط1، 2005، ص ص 45-46.

33) ابن كثير الدّمشقي : قصص الأنبياء، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط2، 1422هـ/ 2001م، ص 146.

أيّوب [34]

ذكر أيّوب في القرآن في عداد من أوحي إليهم[35]. والوحي الإلهيّ في التصوّر الإسلاميّ لا يكون إلاّ للأنبياء. وقصّته مختصرة في القرآن، ولا تفهم بمعزل عن النصّ الكتابيّ. فقد جاء فيها أنّه كان عبدا أوّابا، صبر وصابر وتحمّل "الضُرَّ"[36] و"النُّصْبَ والعَذاب"[37]. وكان الشّيطان مبتليه وليس اللهُ [38]، ولا نجد تفصيلا للبلاء الذي نزل به. فلمّا اشتدّ به الأذى

"نادى رَبَّهُ أنـّي مَسَّنِيَ الشّيْطانُ بِنُصْبٍ وَعَذابٍ"[39].

فاستجاب الله لندائه، وكشف ما به من ضرّ لصبره بأن أمره أن يدخل مغتسلا باردا، فيطهّر فيه جسده من نجاسته ويشرب من مائه[40]. وإذ شفي أعاد الله إليه أهله من جديد، ومثلهم معهم[41]. ونفهم من هذه الآية أنّ الشّيطان ابتلاه في أهله وفي جسده.

وفي موضع آخر يأمر الله أيّوب بأخذ ضغث ليضرب به حتّى لا يحنث، ولا نعلم من الآية من الذي سيضرب. أتراه زوجته التي طلبت منه، كما جاء في سفر أيّوب من العهد القديم، أن يجدّف على الله فأبى وغضب[42] ؟على أيّة حال هذا ما ذهب إليه المفسّرون[43].

إنّ حكاية أيّوب جاءت في القرآن شديدة الاختزال، مبنيّة على التلميح والإشارة، وكأنّنا به يتوجّه إلى متقبّل عارف بها حقّ المعرفة[44]. ولا عجب فأيّوب قد اعتبر في التراث الدّينيّ التوحيديّ بمثابة حكيم "من حكماء الثقافة السّامية الشّاملة، ناطقا بعالمها الصحراويّ البدويّ، شعره قريب من شعر العرب،

---

34) حول قصّة أيّوب Job الكتابيّة انظر : مقال "أيّوب" ضمن دائرة المعارف الكتابيّة، مج 1، ص ص 576-589. وقصّة أيّوب الإسلاميّة انظر : A.Jeffery ; Article « Ayyûb » ; in EI2 ; Vol 1 ; p819.
35) النّساء 4/ 163.
36) الأنبياء 21/ 83.
37) ص 38/ 41.
38) ص 38/ 41.
39) الأنبياء 21/ 83، ص 38/ 41.
40) ص 38/ 42.
41) ص 38/ 43.
42) سفر أيّوب 2/ 9-10.
43) راجع : ابن كثير، قصص الأنبياء، ص 192.
44) Jean-Louis Déclais ; « Job » ; in Religions et Histoire (revue) ; Dossier : « Les Personnages Bibliques dans le Coran » ; p40.

ومعرفته بمصر واسعة، لم تخف عليه أمور بابل[45].واختزال القصّة هو ما جعل المفسّرين يلجؤون إلى الإسرائيليّات لتفسيرها.

جاء في العهد القديم أنّ أيّوب كان رجلا ثريّا من أرض "عوص"، وأنه أعظم رجال المشرق، وكان كريما مع الفقراء مشفقا على المساكين، متعبّدا إلى الله[(46)]، فأثار غضب إبليس لشدّة استقامته ونزاهته، وقضى بموافقة الربّ بأن ينزل به العذاب حتّى يكفر[(47)]، فأباد أغنامه ومواشيه، ثمّ قتل أبناءه[(48)]، "وما خطِئ أيّوب مع هذا كله وَلا عيّب على الله"[(49)]. فلمّا رآه مؤمنا صابرا، ابتلاه في جسده، وأغوى امرأته حتّى تطلب من زوجها التجديف على الله. ففعلت. وكانت بذلك كحوّاء المنفذ الذي دخلت منه الخطيئة جسد الإنسان[(50)]. وإلى حدّ الآن لا نلمس اختلافا بين "أيّوب القرآنيّ" و"أيّوب الكتابيّ".

غير أنّ الحكاية الكتابيّة تأخذ مسارا آخر، ولا تُسند إلى أيّوب ما نسبه إليه القرآن من الصّبر، إذ نراه، إثر حواره مع أصدقائه، يحاجّ الله في ابتلائه ويضيق بحاله، ويتذمّر إلى الله ممّا صنعه به. فلحمه قد كساه الدود والقروح، وجلده سال قيحا وتشقّق[(51)]. وجميع أقربائه عافوه لنتن ريحه، حتّى إخوته وخدمه وزوجته قد اشمأزّوا منه[(52)]. ونراه يلعن اليوم الذي فيه ولد، وبه كان، والبطنَ الذي به حمل، والثدي الذي منه رضع[(53)]، ويتمنّى الموت في كلّ لحظة، مؤثرا القبر سكنا وراحة من العذاب[(54)]، "فأرى الخنَق أفضل شيْء لي، والموت خيرا من عذابي"[(55)].

ويصل به الأمر إلى أن يجعل نفسه لله خصما[(56)]، ويعلن على ملإ من أصحابه بأنّه لم يعد يهاب الله لأنّه واثق من براءته من الخطايا[(57)]. وكلّما نهاه

---

45) انظر : وحيد السّعفي : العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، تبر الزّمان، تونس، 2001، ص 447.
46) سفر أيّوب 1/ 1-5.
47) انظر قصّة اتفاق الشّيطان مع الله على تعريض أيّوب إلى الاختبار. سفر أيّوب 1/ 8-12.
48) سفر أيّوب 1/ 17-19.
49) سفر أيّوب 22/1.
50) راجع : A.Jeffery ; Article « Ayyûb » ; in EI2 ; Vol 1 ; p819.
51) سفر أيّوب 7/ 5.
52) سفر أيّوب 19/ 13-24.
53) سفر أيّوب 3/ 1-16.
54) سفر أيّوب 3/ 16-26.
55) سفر أيّوب 15/7.
56) سفر أيّوب 23/ 6-7.
57) سفر أيّوب 9/ 33- 35.

أحدهم عن ذلك القول، زاد شكّا في رحمته وعدله. كيف لا، وهو "يبيد النزيه والشرِّير على السَّواءِ [...] ويستَهزئ بشقاء الأبرياءِ؟"[58]، وهو الظالم المتسلّط الذِي لا منقذ من قبضته[59]، والحاقد الذي لا يقبل توبة التائب ولو تاب، الذي لا يرحم المسترحم ولا يجير المستجير به[60]. عندها فقط كلّم الله أيّوب من العاصفة، واتّهمه بالجهل بحكمة الله في أفعاله وخلقه، وخاطبه قائلا : "هل يخاصم القدير لائمُهُ ويجيبُ اللهَ مَنْ يشتَكيه؟"[61]. وشعر أيّوب بإثمه الكبير أمام الله، فطلب العفو والمغفرة، وندم على ما قال[62]. وقبِل الله توبته، فشفاه من آلامه، لكن دونما إشارة إلى الماء المطهّر لنجاسة جسده، وأعاد إليه أهله وأملاكه، وضاعف له في عمره. تلك هي قصّة أيّوب الكتابيّة كاملة.

وسؤالنا : كيف يكون من تمرّد على الله بلسانه وعقله وقلبه في الكتاب المقدّس نبيّا في القرآن؟ وهل يجوز للنبيّ الشكّ في عدالة الله ورحمته، أو اعتبار الله خصيما للإنسان جبّارا ظالما؟ قد تُقبل خطيئة الجسد. ولكنّ خطيئة التجديف على الله لا تقبل لأنّ النبيّ لا ينطق عن الهوى ، ولا يقول إلاّ وحيا[63].

إنّ الحرج من خبر تمرّد أيّوب على الله لأنّه لم ينصفه، وهو التقيّ النزيه الطاهر، يبرّر إلى حدّ ما اختزال قصّته في القرآن، وإسقاط الجزء المحرج منها، بل يبرّر تخلّي الثقافة العربيّة الإسلاميّة عن أيوب نسبيّا، "فلم تنسبه إليها ولم تحدّد دينه"[64].

غير أنّ المسألة لا تفهم إلاّ باستحضار اختلاف مفهوم الألوهة بين التوراة والقرآن. فالله يتعالى في التصوّر القرآني عن صفات البشر، إذ هو منزّه في ذاته وصفاته وأفعاله، وهو لا يظلم أحدا ولا يتكبّر على عباده، ولا يجوز لذلك الشكّ في رحمته وعدله وعفوه وحلمه ومغفرته، أو محاجّته فيما يفعل.

---

58) سفر أيّوب 9/ 22-23.
59) سفر أيّوب 10/ 3، 7.
60) سفر أيّوب 10/ 13-14.
61) سفر أيّوب 40/ 1-2.
62) سفر أيّوب 42/ 1-6.
63) "النبيّ" في التصوّر الإسلامي هو الذي اختاره الله لتلقي كلمته عن طريق ملاك، فمحضه دون غيره بالوحي، وليس ما يلقيه الشّيطان أو الجنّ إلى الكاهن أو ما شابهه وحيا وإن كانت مفاهيم "العرافة" و"الكهانة" و"الرّؤية" تتداخل مع مفهوم "النبوّة". راجع : Article "Nubuwwa"; dans EI2; p95. للتعمّق انظر : الماوردي : كتاب أعلام النبوّة، القاهرة، 1319هـ/ 1901م؛ والجاحظ : كتاب الحجّة في تثبيت النبوّة، طبعة سندوبي، ضمن رسائل الجاحظ، القاهرة، 1939؛ وفخر الدين الرّازي : عصمة الأنبياء، القاهرة، 1395هـ/ 1936م.
64) راجع : وحيد السّعفي : العجيب والغريب، ص 449.

أمّا الله في الكتاب المقدّس فهو الكائن المتعالي عن الكائنات، وهو الذي يشترك معهم كذلك في مشاعرهم وصفاتهم وأخلاقهم. ولذلك فهو يظهر للأبرار من الناس، ويكلّمهم، ويقيم بينهم في خيمته، ويرتحل معهم، ويصارعهم كذلك ليختبر شدّتهم وبأسهم.

إنّ حرمة الإله لا تنتهك في القرآن، وعدالته لا يجوز الطعن فيها أو الشكّ. ولذلك فإنّ القرآن لم يتوقّف عند تشذيب القصّة من شوائبها فحسب، بل برّأ أيّوب أيضا من تهمه وشكّل الصورة النقيض له؛ فيصبح المتذمّر من الألم صابرا، والشّاك في رحمة الله وعدله أوّابا. وتمّحي إذاك الصّورة القديمة لهذا البطل "الأسطوري" وتتلاشى(65).

داود (66)

هو في القرآن أيضا من أصحاب الوحي، وكان وحيه زبورا(67). وهو من الأنبياء والرّسل الكبار، لأنّ الله محضه بوحي مكتوب وآتاه من عنده كتابا. وكان ممّن "آتَاهُ اللَّهُ المُلكَ وُالحِكْمَة وَعلَّمَهُ مِمَّا يشَاء"(68)، وجعله من رسله المفضّلين، لأنّهم درجات يفضُل بعضهم بعضا(69)، وجعَلهُ "خليفَة فِي الأرْض"(70)، وثبّت ملكه وَآتَاهُ "الحِكمَة وَفَصْلَ الخِطاب"(71)، فكان يقضي بين الناس بالحقّ. وأشير في القرآن إلى قضائه مع ابنه سليمان في شأن نزاع على حرث أكلته أغنام قوم(72).

وقد جاءت أخبار داود متوزّعة على سبع سور، وتُسنِد إليه جميعا الملك والنبوّة والرّسالة والوحي. وإلى جانب ذلك، سُخّرت له الجبال يسبّحن معه

---

65) انظر :
Tottoli R. : Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Litterature ; Richmond ; 2002 ; pp37-38

66) حول قصّته الكتابيّة انظر : مقال "داود"، ضمن دائرة المعارف الكتابيّة، دار الثّقافة، د.ت، ج3، ص ص 393-410. وكذلك :
Ursula Fortiz : Prophètes et prophèties, Histoire et tradition ; Eds De Vecchi ; Paris ; 2004
وحول قصّته الإسلاميّة انظر :
Paret R. : Article « Dawûd » ; in EI2 ; Vol 2 ; pp 187-188

67) و"الزّبور" في القرآن كلمة أريد بها ما سمّي في الكتاب المقدّس بـ"المزامير".
68) البقرة 2/ 251.
69) البقرة 2/ 253.
70) ص 38/ 26.
71) ص 38/ 20.
72) الأنبياء 21/ 78.

بالعشيّ والإشراق[73]. وفي ذلك إشارة إلى ما جاء في العهد القديم مفصّلا عن جودة غنائه، وعذوبة ألحانه، وقدرته الفائقة على تحريك مشاعر الناس وإثارة كائنات الطّبيعة. وفي الحديث النبوي ثناء على غناء داود وصلاته[74]. ويأتي إثر ذلك نبأ الخصمين اللذين تسوّرا محرابه ودخلا عليه يبغيان منه حكما في ما تنازعا عليه، فخافهما. وكان النزاع حول نعجة - وهي في الحقيقة رمز لامرأة - أراد الغنيّ الذي يملك تسعا وتسعين نعجة أن يضمّ إليها نعجة الفقير المعدم الذي ليس له إلاّ هي. وينتصر داود للفقير على الباغي، ويختم بالقول أنّ الفئة المؤمنة الصالحة قليلة في الدّنيا[75]. وفجأة ودونما إعلام بالسّبب "ظنّ داود أنّما فتنّاه فاستغفر ربّه، وخرّ راكعا وأناب"[76]، فغفر الله له ذلك لأنّ له عنده "الزلفى وحسن مآب". ولاشكّ أنّ القارئ قد تفطّن إلى حلقة مفقودة في القصّة، وإلاّ فما علاقة داود بالخصمين وبالنعاج حتّى يظنّ أنّ الله فتنه فيستغفر؟. هذا ولا سيّما أنّ اختزال هذه القصّة في القرآن يقابل ورود آيات مفصّلات في قتل داود لجالوت وجنوده، وفي ما امتاز به من صناعة السّروج والترس من الحديد؟

قصّة النعاج في رأينا رمزيّة. فالباغي من الخصمين في التوراة لم يكن إلاّ داود. وحينما تفطّن إلى أنّه المعنيّ بالخصومة، خرّ راكعا وتاب. وقصّة بغيه تبدأ في العهد القديم بداود وقد قام عند المساء عن سريره "يمشي على سطح القصر، فرأى على السّطح امرأة تستحمّ، وكانت جميلة جدّا. فسأل عنها، فقيل له هذه بتشابع بنت أليعام زوجة أوريّا الحثّي. فأرسل إليها رسلا عادوا بها، وكانت اغتسلت وتطهّرت. فدخل عليها ونام معها، ثمّ رجعت إلى بيتها. وحين أحسّت أنّها حبلى، أعلمته بذلك"[77]. لم يدر داود ماذا يفعل، وخاف من افتضاح أمره. وكانت عقوبة الزّاني والزّانية القتل[78]. فأرسل إلى قائد جيشه يطلب منه إرسال أوريّا زوج المرأة إليه. وكان محاربا يحاصر مدينة ربّة مع بقيّة الجنود. فلمّا جاءه، سأله داود عن حالة الجيش والقتال، ثمّ سمح له بالذهاب إلى بيته للاغتسال والرّاحة.

---

73) الأنبياء 21/ 79، ص 38/ 18.

74) "مرّ النبيّ (ص) على أبي موسى الأشعري وهو يتلو القرآن من الليل وكان له صوت طيّب جدّا، فوقف واستمع لقراءته، وقال : "لقد أوتي هذا مزمارا من مزامير آل داود". أورده ابن كثير في تفسيره للآية 79 من سورة ص، وذكر في سياق التّفسير بحلاوة صوت داود وهو يتلو الزّبور حتى أنّه "كان إذا ترنّم به تقف الطّير في الهواء فتجاوبه، وتردّ عليه الجبال تأويبا". ج3، ص 402.

75) انظر كامل المقطع لفهم القصّة ص 38/ 21-24.

76) ص 38/ 24- 25.

77) سفر II صموئيل 11/2-5.

78) جاء في شرح سفر الخروج XX/ 14، 16، أنّ من زنا بامرأة متزوّجة فعقوبته الخنق. راجع : Talmud De Jérusalem, Tome XI ; Traité Sanhédrin ; p73.

فخرج أوريّا من القصر متعبا ونام على العتبة ولم يدخل بيته. وسقاه داود خمرا ليأتي أهله في الليلة الموالية، فنام بجانب الحرس. عندها ضاق داود ذرعا، وبعث به من جديد إلى الحرب، وطلب من قائد الجيش أن يضعه في الصّفوف الأماميّة حتّى يُقتل، فقُتل[79]. ولمّا انتهت أيّام حداد بتشابع، ضمّها داود إلى زوجاته. ولم يتفطّن شعبه أو حاشيته إلى الأمر. ولكنّ الأمر لم يخف على الربّ الذي استاء من فعلته[80]، فأرسل إليه بعد عام ناثان النبيّ، وقصّ عليه قصّة الفقير والغنيّ والنعاج. وهي عين القصّة الواردة في القرآن. فلمّا حكم داود على الباغي بالموت، صاح ناثان "أَنْتَ هُوَ الرَّجُلُ" يقصد الباغي [...] "قَتَلْتَ أُورِيَّا الحِثِّي بِالسَّيْفِ...وَأَخَذْتَ امْرَأَتَهُ زَوْجَةً لك"[81]. فاعترف داود بإثمه، ولبس المسوح حزنا على ما اقترفه. وغفر له الله خطيئته، ولكن بعد أن اقتصّ منه ومن ذرّيته[82].

إنّ الحلقة المفقودة إذن في قصّة داود القرآنيّة هي اغتصابه امرأة أحد جنوده، وسفك دمه ليفوز بها ويتستّر على الفضيحة. وندرك أنّه ما كان لمن أراده الله نبيّا في نصّ وحيه أن يكون زانيا بالمحصنات من النساء، أو سفّاكا لدم البريئين.

سليمان[83]

هو صاحب وحي من الله في القرآن[84]. ونسب إليه في التقليد الكتابيّ "سفر الأمثال"، و"سفر الجامعة"، و"نشيد الأنشاد"، وبعض المزامير. وهو الابن الذي وهبه الله لداود خليفة له في الأرض[85]. وهبه الله كأبيه علما وحكمة. وعلّمه منطق الطير والنمل[86]. وسخّر له الريح "عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ"[87]، وجعل له من الشّياطين من يغوص في الأرض ليأتيه بخبرها[88].

---

79) انظر أطوار القصّة ضمن : سفرII صموئيل 11/ 14-25
80) سفرII صموئيل 11/ 26-27.
81) II سفر صموئيل 12/ 1-9.
82) وذلك بأن مات الطفل المولود من بتشابع – وابن الزّنا في التّوراة يقتل مع الزّانيين- وقُتل ابنه أبشالوم لمّا ثار ضدّه وطلب الحكم لنفسه، بعد أن دخل بسرايا أبيه، وقتّل ابنه سليمان أخاه. انظر أخبار داود ضمن الأسفار : صموئيل الثّاني، وأخبار الأيّام الأوّل.
83) Salomon
84) النساء 4/ 163.
85) ص 38/ 30، النّمل 27/ 16.
86) النّمل 27/ 15-19.
87) الأنبياء 21/ 81.
88) الأنبياء 21/ 82.

وترد في القرآن قصّته الشّهيرة مع ملكة سبأ؛ وقد جاءت تصالحه حتّى لا يحاربها، فدخلت في دينه، وآمنت بما رأته في ملكه من عظيم البنيان، وفي عقله من الحكمة[89].

وفي سورة البقرة مقطع حول فتنته، ونفي صريح للشّرك عنه، ورمي للشّياطين بالكفر بدلا عنه. "وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا"[90]. ويبرّئ الله سليمان من خطيئة الكفر به لأنّ الشّياطين فتنته، خصوصا لأنّهم يعلّمون الناس "مَا يُفرّقونَ به بَينَ المرْءِ وَزَوْجِهِ"[91]. فكان سليْمان بذلك هدفا للشّيطان وغيّه. إنّ القرآن يصرّح هذه المرّة بالإثم ولكنّه يبرّئ منه نبيّه.

وإليك خبر زلّته من العهد القديم : "أحبّ سليْمانُ، فضلا عن ابْنة فرعون، نساءً غريباتٍ منَ المُوآبيّين والعَمُونيّين والأدُوميّينَ والصّيْدونيّين والحثّيّين"[92]. فتعلّق بهنّ "وكَان له سَبْعُمائَةِ زوْجةٍ منَ الأميراتِ، وَثَلاثُ مائَةِ جارية. فأزاغت نِساؤُه قلبه. وفي زمن شيخوخته مالت زوجاته بقلبه إلى آلهة غريبة، فلم يكن قلبه مخلصا للرب إلاهه كما كان قلب أبيه داودَ"[93]. "وتبع سليمان عشتاروت إلهة الصّيدونيين وملكوم إله بني عمّون"[94].

و"بنى معابد لآلهة جميع نسائه الغريبات حتّى يحرقن البخور ويُقدّمْنَ الذبائح لها"[95]. فغضب منه الربّ وعاقبه بأن أثار ضدّه رجاله، وانشقّوا عنه طلبا للمملكة[96].

إنّ خطيئة سليمان كانت الكفر بيهوه والتقرّب إلى آلهة الوثنيّين[97]، وما كان للقرآن أن يقبل الشّرك ممّن اصطفاه الله نبيّا.

صور الأنبياء بين القرآن والعهد القديم

لنتأمّل الآن صور هؤلاء الأنبياء بين القرآن والعهد القديم.

---

89) النمل 27/ 20- 44. انظر القصّة الموازية في 2 أخبار الأيّام/ 1-12، و1 ملوك 10/ 1-13، وليس فيها خبر اهتدائها إلى دين سليمان. راجع تحليل القصّتين لدى Tottoli R. : Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Litterature ; pp38-39

90) البقرة 2/ 102.

91) البقرة 2/ 102.

92) سفر 1ملوك 11/ 1-2.

93) سفر 1 ملوك 11/3- 4.

94) سفر 1 ملوك 11/ 5.

95) سفر 1 ملوك 11/ 8.

96) 1 سفر ملوك 11/ 9-43.

97) انظر : Article « Solomon » ; in Etude Perspicace ; Vol 2 ; pp 869- 876.

لوط النبيّ الصّالح الذي كذّب به قومه فنجّاه الله منهم هو لوط الذي ينجّيه الله من لعنته على اللواطيّين الخطأة، فيقع في شرك خطيئة الزّنا. وأيّوب المبتلى والصّابر، هو أيّوب الذي لم يطق على البلاء صبرا، فتمرّد على الله. وداود الذي يُؤتيه الله الملك والنبوّة والعلم وفصل الخطاب هو الذي تسلّط على الرعيّة بملكه، فاغتصب وقتل وغدر. وسليمان الذي آتاه الله ما آتى أباه وبرّأه من الشّرك به هو ذاك الذي كفر بعد إيمانه بيهوه فاستحقّ العقاب. إنّ القصص تبدأ في كلا النصّين مؤتلفة، وملامح شخصيّاتها متشابهة، ثمّ تختلف وتفترق، وتنآى القصّة عن القصّة.

لقد عمد القرآن إلى تطهير شخصيّات العهد القديم، إذ تختفي الخطايا والآثام؛ فلا زنا ولا قتل ولا عصيان ولا شرك. كلّ أنبياء القرآن موحِّدون، متوكّلون على الله، مطهَّرون من خطايا البشر. وحتّى إن تمّت الإشارة إلى فتنة أو ذنب، فإنّ النبيّ يطلب إثرها المغفرة، ويُكتَم خبرها.

في القرآن يتطهّر لوط من خطيئة الجسد كما تطهّر آدم من قبل[98]، ويتطهّر من سكره كما تطهّر نوح من قبل[99]. ويتطهّر أيّوب من تجديفه على الله، وداود من سفك الدم الحرام، وسليمان من الشّرك.

إنّ القرآن نصّ تطهيريّ، فيه تُنمْذج الشّخصيّات، تلفِظ ماضيها، وتصير قدوة ومثالا، تغادر درجة "الإنسانيّة"، وتلتحق بمصافّ النبوّة. والنبيّ لا يكون نبيّا في القرآن إلاّ إذا كان معصوما. ومن ثمّة، فالقرآن هو المؤسّس لمقولة العصمة في النصوص الإسلاميّة، منه استمدّتها الشّيعة حينما نسبوها إلى أئمّتهم، والسّنة حينما جعلوها شرطا للنبوّة[100]. وإذا ما كان القرآن يؤسّس لعصمة الأنبياء والرّسل، فإنّ الكتاب المقدّس لا يفعل ذلك.

إنّ النبيّ في التصوّر الكتابيّ ليس معصوما من الخطإ، وذلك مردود إلى طبيعة بني إسرائيل. فكما كان لهم ملك وكهنة وحكماء ومشرّعون أو قضاة، كان لهم أيضا أنبياء يؤدّون وحي الله. فوظيفتهم إذن كانت اجتماعيّة قبل أن تكون

98) انظر : « Adam » ; in Religions et Histoire (revue) ; Dossier : « Les Personnages Bibliques dans le Coran » ; pp 22-23.

99) انظر المرجع. نفسه، مقال : « Noé » ، ص ص 24-25.

100) راجع : Madelung (W.) ; Article : ‘ISMA ; in EI2 ; Vol IV ; pp 190-192

دينيّة، وكما يوجد في الملوك والكهنة والحكماء الصّالح والسيّء، كذلك يكون الأمر في الأنبياء[101].

ثمّ إنّ الأنبياء غير معصومين في التصوّر الكتابيّ من الوقوع في الزّلل. فهم بشر والبشر خطّاؤون. ولذلك فهم يحبّون ويكرهون، وهم نزهاء، ولكنّهم يضطرّون أحيانا إلى الكذب أو التحيّل، وأحيانا أخرى إلى القتل[102]. إنّهم عرضة لصنوف الخطايا؛ ولكنّهم مفضّلون على غيرهم، لأنّ الله اجتباهم ليحمّلهم كلمة وحيه. وإذا ما كان أنبياء إسرائيل يتميّزون من بين أنبياء اليونان وآسيا الوسطى ومصر بمحتوى رسالاتهم أكثر من تميّزهم بسلوكهم[103]، فإنّنا نفهم أنّ النبوّة عندهم قائمة على عصمة الكلمة الموحاة وليس على عصمة الجسد والسّلوك، بما أنّ النبيّ يعرّف بأنّه مصدر كلّ معرفة ترقى إلى الله وتسمو على معارف البشر[104].

أمّا في القرآن فـ"النبيّ" أنموذج وقدوة للجماعة؛ فهو صورة للنبيّ محمّد، لا يأتي المنكر، وإن أخذته الشّهوة عصمه الله منها [105].

ولمّا كانت النساء المنفذ الذي تُؤتى منه الخطيئة، خطيئة الجسد، فقد عصم منها أنبياءه : يوسف الذي رأى برهان ربّه لمّا همّ بـ"زُليخا" وهمّت هي به[106]،

---

101) انظر مثالا على ذلك اختلاف "إرميا" و"حنانيا" في الموقف من قضيّة واحدة، مع أنّ كليهما "نبيّ" ويدّعي أنّ ما يقول من الوحي. ولمّا انتهت الأزمة تبيّن للشّعب أنّ "إرميا" هو الذي كان على حقّ، وأنّه "النبيّ" والآخر "نبيّ كذّاب". راجع : إرميا 26. انظر : مقال "نبيّ"، ضمن معجم اللاّهوت الكتابي، دار المشرق بيروت، ط2، 1988م، ص 798.

102) وقد قتل موسى مصريّا رآه يضرب عبرانيّا، وطمره في الأرض. راجع : سفر خروج 2/ 12.

103) راجع : Article : « Prophètes d'Israel » ; pp 612-613

104) انظر : T. Fahd : Article « Nubuwwa » ; in EI2 ; Vol VIII ; pp 95- 99.

105) انظر في هذا السّياق : فخر الدّين الرّازي : عصمة الأنبياء، القاهرة، 1395هـ/ 1936م، والماوردي : كتاب أعلام النبوّة، القاهرة، 1319/ 1901م. انظر خبر الرّسول محمّد عند ابن اسحاق. جاء فيه "شبّ رسول الله (ص) يكلؤه الله ويحفظه ويحوطه من أقذار الجاهليّة ومعايبها، لما يريد به من كرامته ورسالته وهو على دين قومه. ومن حفظ الله له من المعايب قول الرّسول : "إنّي لمع غلمان هم أسناني، قد جعلنا أزرنا على أعناقنا لحجارة ننقلها نلعب بها، إذ لكمني لاكم لكمة شديدة، ثمّ قال : اشدد عليك إزارك". راجع : ابن اسحاق، السّيرة المسمّاة بكتاب المبتدإ أو المبعث والمغازي، تح محمّد حميد الله، مطبعة محمّد الخامس، فاس-المغرب، 1396هـ/ 1976م، ص ص 57- 58.

106) ﴿ ولقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بهَا لوْلاَ أنْ رَأى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالفَحْشَاءَ إنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا المُخْلَصِين ﴾ يوسف 12/ 24.

و"يحيى بن زكريّا" الذي جعله في الأنبياء "سيّدا وحصورا"(107)، والحصور هو الذي لا يأتي النساء(108).

إنّ اختلاف مفهوم "النبوّة" وشروطها في نصوص التوحيد والثقافات التي أنتجتها مفسّر لاختلاف الصّور فيها. ولكنّه لا يقدّم تعليلا لما آلت إليه شخصيّات العهد القديم من نمذجة. ولمّا تصفّحنا بعض النصوص الحافّة بأسفار العهدين : ونعني هنا الكتابات الحاخاميّة التي تمثّل شروحا وحواشي لأسفار العهد القديم، مثل التلمود والمدراش(109) والهاغادا والهالاخا (110)، والكتابات المنحولة للعهدين ولما بينهما، ما قد يفسّر تطوّر الشّخصيّات تدريجيّا إلى النمذجة. إذ هي كتابات تأوّل كتّابها النصوص المقدّسة وفقا لواقعهم التّاريخيّ وحاجاته، فقدّموا تمثّلا موازيا للشخصيّات التوراتيّة ولقصصها قد يتعارض أو يختلف مع رؤية ما اعتبر من النصوص مقدّسا. وكان السّياق التاريخيّ الذي تشكّل فيه النصّ القرآني يستصفي من التأويلات والقصص ما ينسجم مع الرّؤية القرآنيّة للوجود والإنسان والأشياء.

وما من شكّ في أنّ الثّقافة التي تعكسها النصوص المؤسّسة للضّمير الدّينيّ الإسلاميّ الأوّل قد انبنت على جماع تلك المصادر، خصوصا وأنّها تدور جميعا في فلك الشّفويّ، ولم يكن هناك فصل بين الرّسمي منها والمنحول(111).

---

107) ﴿ فَنَادَتْهُ المَلاَئِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي المِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ ﴾ آل عمران 3/ 39.

108) " قال ابن عبّاس [في تأويل هذه الآية] وابن مسعود وغيرهما : هو الذي لا يأتي النّساء ولا يقربهنّ...يعني أنّه حصر نفسه عن الشّهوات، وقال ابن المسيّب والضحّاك : هو العنين الذي لا باءة له" ودليل ذلك قول الرّسول : "كلّ ابن آدم يلقى الله بذنب قد أذنبه يعذّبه عليه إن شاء أو يرحمه، إلاّ يحيى بن زكريّا، فإنّه كان سيّدا وحصورا ونبيّا من الصّالحين. ثمّ أومأ النبيّ (ص) إلى قذاة من الأرض فأخذها. قال : وكان ذكره مثل هذه القذاة". راجع : النّيسابوري الملقب بالثّعلبي (أبو إسحاق أحمد بن محمّد بن إبراهيم)(ت427هـ) : قصص الأنبياء المسمّى عرائس المجالس، المكتبة الثّقافيّة، بيروت-لبنان، د.ت، ص 337.

109) "التلمود هو الشّريعة الشّفويّة التي تلقاها موسى في ذات الوقت الذي تلقى فيه الوصايا على طور سيناء، وقد وقع تعليمه للحكماء من جيل إلى آخر شفويّا. كُتب التّلمود في أثناء القرون الميلاديّة الأولى في صيغة "المشنا " ثمّ "الجيمارا" الذي هو تفسير لها.انظر : جوناثان كيرتش :

110) انظر معاني هذه المصادر ضمن : Adin Steinsaltz : Introduction Au Talmud ; Ed Albin Michel ; 2002.

راجع بالتّحديد تعريف "المدراش" Midrash (ص ص 251- 256)، "التّلمود"Talmud و"الهالاخا" Halakah (ص ص 278- 283)، و"الهاغادا" Haggada (ص ص 284- 292).

111) حول المؤثّرات النصيّة اليهوديّة والمسيحيّة المكتوبة والشّفويّة في القصّة القرآنيّة لأيّوب مثلا، انظر : Monica Balda : La Version Arabo-Chrétienne de l'Histoire de Job,

ولقد وجد الخطاب القرآنيّ نفسه أمام مفاهيم متطوّرة وشخصيّات متغيّرة يقصّ أخبارها القصّاص والوعّاظ المتجوّلون، أو يرويها اليهود والنصارى والعرب الذين كان لهم بهم احتكاك [112]، فيتناقلها العالم والشّعبيّ والدّاخل في الإسلام والكافر على حدّ السّواء؛ فاجتبى لنفسه ما يستجيب للثّقافة السّائدة وانتظارات المتقبّل وتمثّلاته. وما كان لنصّ هذا شأنه أن يخرق أفق انتظار متقبّليه.

لقد وجدنا استقامة "لوط" تُحمد في الأسفار اليونانيّة المضافة إلى التّوراة[113] في الترجمة السّبعينيّة[114] (La Septante) التي يعتمدها المسيحيّون. فقد أصبح في سفر "الحكمة"المنسوب في التقليد الدّينيّ الكتابيّ إلى "سليمان" "رجلا صالحا حكيما"، أنقذته حكمته من النار [115]، ودُعي بـ "رجل الله"[116]، وهي تسمية تطلق في العهد القديم على الأنبياء[117]. كما أنّه، في سفر يشوع بن سيراخ، الرّجلُ التقيُّ[118]، وهو كذلك الإنسان "البارُّ"[119]، والبارّ أيضا من ألقاب الأنبياء[120]. وكما نسي كتّاب الأسفار خبر انفصال لوط عن عمّه جشعا وطمعا،

Itinéraire d'un Récit ; Firenze ; Leo S. Olschki Editore ; MMVI ; (1er trim ; 2007) ; (pp 311- 339) ; p337.

112) حول أصناف القصّاص واختلاف انتماءاتهم الدّينية والثّقافيّة، وهيمنة المصادر اليهوديّة والمسيحيّة على القصّ الإسلامي الأوّل ممثّلا بالخصوص في مرويّات : عبد الله بن سلام، و كعب الأحبار، وسلمان الفارسي، ووهب بن منبّه...انظر :

Vajda (G.) : Article : « 'Isra'iliyyat » ; in EI2 ; Vol IV ; pp 221- 222.

113) وهي كتب لم يعترف بها اليهود ولم يدرجوها في نسختهم العبريّة للتوراة، وتتمثّل في : أسفار طوبياTobie، ويهوديت Judith، وسفر أستير (يوناني) Esther، وحكمة سليمان Livre de la sagesse، ويشوع بن سيراخ Ecclésiastique (ou Siracide)، وباروكBaruch، ورسالة إرمياJérémie، وسفر دانيال (يوناني)Daniel (والذي يحتوي بدوره "نشيد الفتيان العبرانيين الثّلاثة"Cantique des trois jeunes gens وقصّة سوسنّةSuzanne et les vieillards، وقصّة بال والتّنّينBel et le dragon)، والمكابيين الأوّل والثانيMacchabées، وسفري عزرا الأوّل والثانيEsdras، وصلاة منسّىLa prierre de Manassé. ولقد اعتمدنا في إحصاء هذه الأسفار على النّسخة التالية من الكتاب المقدّس : الكتاب المقدّس : كتب العهد القديم والجديد، مع الكتب اليونانيّة من الترجمة السّبعينيّة، صادر عن دار الكتاب المقدّس في الشّرق الأوسط، د.ت.

114) "التّرجمة السّبعينيّة" هي التّوراة (أو العهد القديم) المترجمة إلى اليونانيّة – وكانت في الأصل مكتوبة بالعبريّة. وضعت حوالي 200- 100 ق. م. وهي التّرجمة التي اعتمدها المسيحيّون، ولذلك فإنّ أغلب عبارات العهد الجديد مأخوذة منها. للتّعمّق : راجع : مقدّمة الكتب اليونانيّة من التّرجمة السّبعينيّة، ضمن الكتاب المقدّس، دار الكتاب المقدّس في الشّرق الأوسط، ط1، 1993- 1995.

115) سفر حكمة 10/ 6.

116) سفر حكمة 19/ 17.

117) انظر : تفسير الكتاب المقدّس (من التّكوين إلى يشوع)، ج1، ص 81.

118) راجع : سفر يشوع بن سيراخ L'Ecclésiastique 16/ 8، ضمن الكتب اليونانيّة من التّرجمة السّبعينيّة.

119) راجع II بطرس 2/ 6- 8. (ضمن العهد الجديد).

120) راجع : تفسير الكتاب المقدّس، ج. نفسه، ص. نفسها.

وحبّا في الخصب والمرعى،[121] أهمل الحاخاميّون في التلمود ما حدث بين لوط وابنتيه، وانشغلوا في شروحهم بالنظر في حُكم أهل سدوم أي قوم لوط، ألـَهمْ نصيب في الحياة الآخرة، أم لا نصيب لهم ولا قيام يوم الحساب كقوم "نوح"؟[122]، كما ركـّزوا النظر على علاقة المسيّا Messie القادم بلوط، فمسيّا إسرائيل المنتظر سيكون من نسل "راعوث" المؤابيّة، أي من نسل موآب بن لوط من الزّنا [123]. هكذا تصبح العلاقة الجنسيّة المحرّمة مسكوتا عنها في التقليد الكتابي المتأخّر، إذ سيكون منتظر إسرائيل من ثمراتها.

ووجدنا "أيّوب" في سفر "حِزقـْيـَالَ" Ezékiel واحدا من ثلاثة أشخاص بارّين إلى جانب "نوح" و"دانيال"[124]. ولقد خاض الحاخامات في المدراش في هويّة أيّوب فقال "ربّي حنينا"Rabbi Hanina إنّ أيّوب كان من عبدة الأصنام؛ ولكنـّه كان النبيّ الوحيد الذي قام من بينهم[125].

وفي "وصيّة أيّوب"، وهو سفر من أسفار التوراة المنحولة التي عُثر عليها في خربة قمران، وكان الأسينيّون يتداولونها، نقف على صورة أيّوب القرآنيّة؛ فهو صابر، متوكـّل على الله. وكانت الدّيدان تأكل جسمه والقيح يسيل منه، والدّيدان تَعِجّ فيه. فإذا ما خرجت دودة منها أخذها وأعادها إلى حيث كانت، قائلا :

"ابقي في المكان الذي كنت فيه حتـّى تكوني قد تلقـّيت أمرا من الذي يأمرك"[126].

ويبدو أيّوب، في النهاية، واثقا من رحمة ربّه صابرا على ما ابتلي به. فيشفق عليه الربّ ويشفيه، ويعيد إليه أملاكه وأهله جميعا.

أمّا داود فقد أنشدت المزامير على لسانه، وما هي له إلاّ في التقليد الكتابي، أنشودة الاعتراف بالخطيئة والتوبة منها[127]. وحينما أدرك أنّ الله قبل توبته كتب ترنيمة الخلاص[128]، وطوّب "من غـُفر إثمه وسترت خطيئته". ونجد في كتاب

---

121) انظر : André Paul : Article « Loth » ; in Dictionnaire Du Judaïsme ; p 464 .
122) انظر : Talmud De Jérusalem, Traduit par : Moise S-Chwab, Librairie Orientale et Américaine ; Maisonneuve ; Paris ; 1933 ; Tome XI ; Traité Sanhédrin ; pp 57- 58 .
123) راجع : Article « Loth » ; in Dictionnaire Du Judaïsme ; p 465.
124) سفر حزقيال 14/ 14- 20.
125) Midrash Rabba ; p 602.
126) وصيّة أيّوب XX/ 8-9. ضمن : التّوراة : كتابات ما بين العهدين، أو التّوراة المنحول، ج III، حقق بإشراف أندريه دوبون –مارك فيلوننكو، ترجمة وتقديم موسى ديب الخوري، دار الطّليعة الجديدة، سوريا-دمشق، ط1، 1999م.
127) انظر : المزمور 51.
128) المزمور 32.

التوراة المنحول تبرئة لداود من إثمه مع "بتشبع"[129]؛ فما فعل الذي فعله إلا لأنّه "لم يكن قد قرأ كتاب الشّريعة المختوم الذي كان في تابوت العهد"[130].

ونقف، في المزامير المنحولة المنسوبة إليه، تلك التي تتضمنها التوراة المنحولة، على توسّله إلى الله ليمحو له خطيئته وتمرّده، فيقول :

"خطيئة شبابي أبعدها عنّي، وتمرّداتي ألا لا يتذكّرها أحد بعد الآن ضدّي! ألا طهّرني أيا يهوه من الآفة السّيئة، فلا ترجع أبدا نحوي!"[131].

لقد محت "المنحولات" خطيئة داود إلى الأبد، وجعلته ينال الغفران فيقول : "لقد دعوت يهوه واستجاب لي، ولقد شُفي جرح قلبي. لقد رقدت وغفوت، حلمت ثمّ أغثت"[132]. بل دعته نبيّا فقيل : "كلّ ذلك نطق به بروح النبوّة التي كانت قد أعطيت له من لدن العليّ"[133].

ونختم بسليمان. فقد جاء في التلمود أنّ الحاخاميين اجتمعوا، وقد أرادوا وضعه في قائمة من ليس لهم حظّ في "الحياة الآخرة"، وهو من أقسى الأحكام عندهم، فسمعوا من حولهم صوتا سماويّا ينهاهم عن ذلك. ومَثُل "داود" أمامهم يرجوهم ألاّ يفعلوا. واشتعلت من قدس الأقداس أمامهم نار، فخافوا وعدلوا عمّا أزمعوا فعله[134].

وفي التوراة المنحولة، تنثال على لسان سليمان مزامير الاعتراف بالخطيئة والتوبة منها [135]، ويُظهر فيها فرحا بقبول الله توبته إلى الأبد فيقول :

"طوبى للإنسان الذي تذكّره الربّ لكي يردّه. فالسّوط أعاده عن الدّرب السيّئة. وإذ تطهّر من الخطيئة فإنّه لن يكرّرها"[136].

خاتمة

هكذا تطهّرت هذه الشّخوص في التقليد الكتابيّ المنحول من آثامها، وصار اسم "النبيّ" يطلق على كلّ شخصيّة هامّة في تاريخ بني إسرائيل المقدّس، وإن

---

129) هو اسم المرأة التي قتل داود زوجها ثمّ تزوّجها. انظر أعلاه ص 16.
130) كتاب دمشق، العظة V/ 1- 6.
131) المزمور 151/ XXIV/ 11- 13ضمن التوراة المنحول، جI.
132) المزمور 151/ XXI/ 16- 17 ضمن المصدر. نفسه، ج نفسه.
133) المزمور 151/ XXVII/ 11 ضمن المصدر. نفسه، ج نفسه.
134) راجع : .Talmud De Jérusalem, Tome XI ; Traité Sanhédrin ; p 57
135) المزامير III- IX- X- XVI ، ضمن التوراة المنحول، جII.
136) مزمور X/ 1- 2، ضمن المصدر. نفسه، ج نفسه. (مزامير سليمان تحقيق بيير بريجان)

اختلف هذا الفهم مع المفهوم التوراتيّ الأوّل للنبوّة. وعلى ذلك الأساس صارت كلّ الشّخصيّات البارزة والميثولوجيّة في الكتاب المقدّس، من آدم ونوح إلى داود وسليمان وجوها آبائيّة "بارّة"، وأصبحت خالصة لله مؤهّلة لتقبّل وحيه وكلماته. وكان القرآن وارثا طهارة هذه الشّخصيّات ونبوّتها، مغيّبا ذاكرتها المدنّسة، بعد أن شذب قصصها، وانتقى منها ما يستجيب لصورة "النبيّ" وأخلاقه في التمثّل الدّينيّ الذي يعكسه. كما جعل الأنبياء، من جهة أخرى، صورة مشابهة لصورة خاتِمِهم محمّد، وخُلُقهم من خُلُقه. ولئن كان القرآن قد أقرّ ببشريّة محمّد وخضوعه إلى آفات الإنسان من وهم ونسيان وخطإ وضعف، فإنّه قصر تلك الهنات على الحياة اليوميّة، ولم ينتقص من برّه أو تقواه أو نزاهته في السّلوك والقول، إذ جعله معصوما من ارتكاب المحارم، فلا يزني ولا يسكر ولا يقتل ولا يشرك بالله شيئا. ولا عجب أن ينتج أنبياء القرآن جميعا ملامح خاتمهم محمّد، وكما خضع هو للنمذجة أخضعوا هم بدورهم لها.

والأهمّ من هذا هو أنّ القرآن لم يكن نسخة للعهد القديم، تعاود مفاهيمه وأحكامه وشخوصه وأحداثه، وليس نصّا قائما على سوء فهم ما جاء في الكتاب المقدّس وتحريفه أو تعديله كما يدّعي بعض الدارسين، بل هو نصّ جامع للنصوص التي سبقته، منسجم مع رؤاه للإنسان والكون، كما أنّه النصّ الذي تطوّرت فيه مقالة "البرّ" و"التقوى" و"الصّلاح" في ما اعتبر من المنحولات لتجد فيه اكتمالها، وتؤسّس نموذجا واحدا للفضيلة القصوى هو "النبوّة".

لكلّ نبيّ في القرآن ذاكرة شفويّة ومكتوبة، رسميّة وهامشيّة. فهي ذاكرة تطوّرية لا ثبات فيها؛ ذلك أنّ التاريخ في القرآن هو تاريخ النبوّة ولا شيء سواها، على خلاف الكتاب المقدّس الذي تشكّل فيه النبوّة جزءا من تاريخ خلاص بني إسرائيل.

سماح حمزة

المصادر والمراجع

<u>**المصادر :**</u>

القرآن الكريم، الطّبعة الصّادرة عن تهامة للنشر والمكتبات، جدّة- مؤسّسة علوم القرآن، دمشق-بيروت، 1406هـ.

الكتاب المقدّس، الطّبعة الصّادرة عن دار الكتاب المقدّس في الشّرق الأوسط، 1998.

التّوراة : كتابات ما بين العهدين، أو التّوراة المنحول، ج III، حقق بإشراف أندريه دوبون – مارك فيلوننكو، ترجمة وتقديم موسى ديب الخوري، دار الطّليعة الجديدة، سوريا-دمشق، ط1، 1999م.

الكتب :

ابن اسحاق، السّيرة المسمّاة بكتاب المبتدإ أو المبعث والمغازي، تح محمّد حميد الله، مطبعة محمّد الخامس، فاس- المغرب، 1396هـ/ 1976م.

السّعفي وحيد : العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، تبر الزّمان، تونس، 2001.

-ابن كثير الدّمشقي : قصص الأنبياء، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ط2، 1422هـ/ 2001م، ص 146.

ابن كثير : تفسير القرآن

كيرتش جوناثان : حكايا محرّمة في التّوراة، ترجمة نذير جزماتي، نينوى للدّراسات والنّشر والتّوزيع، سوريا- دمشق، ط1، 2005.

النّيسابوري (أبو إسحاق أحمد بن محمّد بن إبراهيم (الملقب بالثّعلبي) (ت427هـ) : قصص الأنبياء المسمّى عرائس المجالس، المكتبة الثّقافيّة، بيروت- لبنان، د.ت.

Sources :

Talmud De Jérusalem, Traduit par : Moise S-Chwab, Librairie Orientale et Américaine ; Maisonneuve ; Paris ; 1933 ; Tome XI ; Traité Sanhédrin ; pp 57- 58 .

livres :

(Ursula) Fortiz : Prophètes et prophèties , Histoire et tradition ; Eds De Vecchi ; Paris ; 2004.

(Adin) Steinsaltz : Introduction Au Talmud ; Ed Albin Michel ; 2002.

(R.) Tottoli : Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Litterature ; Richmond ; 2002..

3- Articles :

(Monica) Balda : La Version Arabo-Chrétienne de l'Histoire de Job, Itinéraire d'un Récit ; Firenze; Leo S. Olschki Editore ; MMVI ; (1er trim ; 2007); (pp 311- 339).

(Jean-Louis) Déclais; « Job » ; in Religions et Histoire (revue) ; Dossier : « Les Personnages Bibliques dans le Coran ».

Etude Perspicace des Ecritures ; (Allemagne, 1997); Vol II ; Article « Loth » ; pp 162-163; Article « Solomon » ; pp 869- 876.

(T.) Fahd : Article « Nubuwwa » ; in EI2 ; Vol VIII ; pp 95- 99.

(B.) Heller –(G.)Vajda : Article « Lût » ; EI2 ; Leiden-Brill, Paris- Maisonneuve et Larose ; 1986 ; Vol 5.

(A). Jeffery ; Article « Ayyûb » ; in EI2 ; Vol 1 ; p819.

(Jeanne) Lupaletti ; Articles : « Adam »; « La Bible » ; in Religions et Histoire (revue) ; N°1 ; Mars-Avril ; France ; 2005 ; Dossier : « Les Personnages Bibliques dans le Coran ».

(W.) Madelung; Article : 'ISMA ; in EI2 ; Vol IV ; pp 190-192.

(R.) Paret : Article « Dawûd » ; in EI2 ; Vol 2 ; pp 187-188.

(André) Paul : « Prophètes d'Israel » ; in Dictinnaire du Judaïsme ; Ed Albin Michel ; Paris ; 1998 ; pp 612-619.

(G.) Vajda : Article : « 'Isra'iliyyat » ; in EI2 ; Vol IV ; pp 221- 222.

(A.J.) Wensink : Article : "rasul"; dans EI2, TVIII, p470.

الحضور العربيّ
في أعمال غَبْريال غَرْثِيا مَرْكِيث(1)

عمر العويني
المعهد العالي للغات التطبيقية والإعلامية بباجة
جامعة جندوبة

موجز البحث
يدرج البحث الحضور العربيّ في أدب غاريا ماركيث في إطار البحث في أمريكا اللاطينيّة عن هويّة خاصّة ومستقلّة عن الهيمنة الأوربّيّة، ومنفتحة على العالم. يبيّن البحث عوامل هذا الحضور الأدبيّة والاجتماعيّة والسياسيّة؛ ويبرز وجوه هذا الحضور الدالّ على اهتمام الكاتب الكولمبيّ في كتاباته الفنّيّة بخصائص الشخص العربيّ ، واهتمامه في كتاباته السياسيّة.بقضايا العرب العادلة.

مقدّمة

يندرج اهتمام غبريال غرثيا مركيث[2] بالعالم العربي ضمن اتّجاه عامّ لكثير من كتّاب أمريكا اللاتينية ومثقّفيها إلى البحث عن هويّة ثقافيّة خاصّة بهذه القارّة، قصدَ تحقيق الاستقلال الثقافيّ عن الهيمنة الأوروبيّة بعد تحقيق الاستقلال السياسيّ. ولذلك ركّزوا بحوثهم وكتاباتهم في اتّجاهين : الاتّجاه الأوّل نحو ماضيهم وثقافتهم التي سادت لقرون عدّة قبل مجيء كرستوبال كولون (كريستوف كولومبو) إلى قارّتهم، ماض شهد نشوء حضارات مزدهرة مثل حضارة الإنكا والاثتيكا والمايا، والاتّجاه الثاني نحو العالم العربيّ الذي تربطهم به صلات ثقافيّة قديمة تعود إلى تأثير الحضارة الأندلسيّة التي عبرت إليهم مع الأندلسيّين والمورسكيّين بعد سقوط غرناطة سنة 1492.

إنّ الدارس لأعمال غرثيا مركيث يمكن أن يلاحظ بسهولة أن شعوب العالم كلّها تقريبا حاضرة في كتاباته، من أمريكيّين لاتينيّين وأوروبيّين وصينيّين وأفارقة وعرب دون شك، الشيء الذي جعل كتاباته تكتسي صبغة كونيّة. ثم توّجت هذه العالميّة بصفة رسميّة سنة 1982 بحصوله على جائزة نوبل للآداب.

---

1) هذا البحث مستوحى من رسالة ماجستير في الإسبانية، تحت إشراف أ.محمد نجيب بن جميع.
2) Gabriel García Márquez

يحتلّ الحضور العربيّ في أعمال مركيث - بالرغم من رمزيّته واختصاره أحيانا- منزلة هامّة. إنّ العربيّ كفرد أو مجموعة، في انطوائه على نفسه أو في نشاطه التجاري الواسع، في علاقاته بإخوانه المهاجرين أو أفراد المجموعة المضيّفة له، هو بطل للعديد من رواياته الشهيرة مثل "مائة عام من العزلة" و "إخبار عن موت معلن". فمركيث مفتون بالعالم العربي : بمنظر العربيّ وصفاته الخلقيّة، بطبعه ومزاجه، بلباسه، بوفائه للغة أجداده الموغلة في القدم، بتعلّقه بقيم التآزر والتكافل، بلطفه وحسن أخلاقه، بالإضافة إلى مسالمته. ونجد هذه الاهتمامات بصفة خاصّة في أعماله الروائيّة والقصصيّة. أمّا أعماله ومقالاته الصحفيّة، فإنّها تعلّقت أساسا بالجانب السياسيّ. ففيها تعرّض لأهمّ القضايا والأحداث التي هزّت العالم العربيّ خلال القرن العشرين. ومن أبرزها الحرب الجزائريّة الفرنسيّة وحرب السويس والاجتياح الإسرائيليّ للبنان سنة 1981.

1. بواعث اهتمام غبريال غرثيا مركيث بالعالم العربيّ

1.1. اطّلاعه المبكّر على كتاب ألف ليلة و ليلة

منذ أن ترجم الفرنسي أنطوان غايون في القرن الثامن عشر كتاب ألف ليلة و ليلة تحوّل هذا الأثر إلى وثيقة أدبيّة عالميّة ظلّت تؤثّر في العديد من الكتّاب الأوروبيّين والأمريكيّين لزمن طويل. ولم يتخلف غبريال غرثيا مركيث بدوره عن الاطّلاع عليه منذ نعومة أظافره. فلقد أعجب بهذا الأثر إعجابا شديدا، وتأثّر به أيّما تأثير إذ يقول :

"وهكذا استطعت قراءة الكتاب الأوّل الذي وجدته في صندوق مغبر في مستودع المنزل [...] لقد شدّني إليه بقوة [...] و لم أعرف أنه كان كتاب ألف ليلة و ليلة إلا بعد مضيّ سنوات".[3]

أثار اطّلاع غرثيا مركيث على كتاب ألف ليلة و ليلة فيه افتتانا كبيرا بالقصص العجيبة، وولّد فيه رغبة جامحة في مطالعة كل ما هو أسطوريّ وخرافيّ، الشيء الذي حمله على الخلط بين الواقع و الخيال، ومن ثمّ الاعتقاد بأنّ قصص ألف ليلة و ليلة كانت حقيقيّة. قال في هذا المضمار :

"أتذكّر أن مفهومي للقصّة كان بدائيّا بالرغم ممّا قرأت من القصص منذ إعجابي الأوّل بألف ليلة و ليلة. و بلغ بي الأمر أنّي اعتقدت بأنّ الأعاجيب التي كانت

3) غارثيا ماركيث، *أحيا لكي أرويها* ، الطبعة الأولى، برشلونة، دار النشرموندادوري، أكتوبر 2002 (الطبعة الثانية : أكتوبر2002)، ص. 119. ترجمة المؤلف.

ترويها شهرزاد تحقّقت فعلا في زمانها، وانقطعت عن الحدوث بسبب جبن الأجيال اللاحقة وعدم تصديقها"[4].

لقد ساهم هذا الكتاب في تكوين جانب مهمّ من جوانب الشخصيّة الأدبيّة لدى غرثيا مركيث. ألا وهو قوّة الخيال الأدبيّ لديه، إذ اعترف هو نفسه بأنّ ألف ليلة و ليلة كان من ضمن الكتب الأساسية التي صاغت عالمه القصصي. قال مبيّنا ذلك :

"هذه هي التأثيرات التي أعتبرها مهمّة في رواياتي : من حيث الفنّ القصصيّ فِرجينيا وولف، ووليام فُلكنير، وفرانز كَفْكا، و إرنست هِمِنْغواي. ومن حيث الجانب الأدبيّ ألف ليلة و ليلة الذي كان أوّل كتاب قرأته في السادسة من عمري، و صو فو كليس و أجدادي من الأم"[5].

تجلّى تأثير ألف ليلة و ليلة بصفة خاصة في روايته الشهيرة "مائة عام من العزلة". وقد تعرّضت الكاتبة نيكاسيو أربينا بكثير من التفصيل لهذه التأثيرات؛ فأشارت على سبيل المثال إلى مواضيع مشتركة بين الكتابين، كمسألة الجبرية، والنص كأداة لوهب الحياة، وتجربة المغناطيس والاستعمال المفرط للأرقام، والنشاط الجنسيّ لدى الأبطال والسجّاد الطائر.

2.1. الهجرة العربية الحديثة إلى القارة الأمريكية

لم يبدأ التأثير المباشر للعرب في أمريكا اللاتينية فعليّا إلا مع وصول الموجات الأولى من المهاجرين العرب في أواخر القرن التاسع عشر، وبالتدقيق بداية من سنة 1880، ثمّ تواصلها خلال القرن العشرين[6]. كان لهؤلاء المهاجرين منذ أن حطّوا الرحال بتلك القارّة نشاط اقتصاديّ دؤوب، بدؤوه باعة متجوّلين، وانتهوا أصحاب مؤسّسات اقتصاديّة كبرى، ساهمت في تطوير مجتمعات تلك القارّة. فعرف رجال أعمال مشهورين مثل كرلوس سليم أغنى رجل في أمريكا اللاتينية. وبرز العرب أيضا في مجال العمل السياسيّ؛ فكان منهم الرؤساء مثل كرلوس منعم في الأرجنتين، وعبد الله بو كرم أرتيث وجميل محواد في الإكوادور، وولاة مثل خوسي مراد، وغونثالث كوري في المكسيك[7]. لقد جلبت

---

4) المصدر السابق، ص. 264.

5) نيكاسيو أوربينا، "*ألف ليلة و ليلة* و مئة عام من العزلة" ، 1992.

6) أولغين تينوريو و بيني غونثالث باتريثيا، *الهجرة العربية إلى الشيلي*، الطبعة الأولى، الشيلي، المعهد الشيلي العربي، 1990. ص. 69

7) عزيزة البناني، *الحوار الثقافي العربي الإيبرو أمريكي*. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. الطبعة الأولى، تونس 10-12 ديسمبر 2002. ص. 314-315.

ديناميكية هؤلاء المهاجرين وجدّيتهم وإصرارهم على التميز أقلام العديد من كتّاب أمريكا اللاتينية ومثقّفيها الذين بدؤوا يكتبون عنهم وعن العالم العربيّ، من أمثال الكوبي خوسي مارتي والمكسيكي أكتافيو باث، صاحب جائزة نوبل للآداب لسنة 1990، والأرجنتيني خورخي لويس بورخيس وصاحب جائزة نوبل الشهير الكولومبي غبريال غرثيا مركيث الذي نحن بصدد دراسته الآن.

3.1 . الاتّصال المباشر بالجزائريين في فرنسا

حلّ غرثيا مركيث بباريس سنة 1955 كمراسل لجريدة "الإسبكتدور" (المشاهد). هناك وعن طريق الصدفة، التقى لأوّل مرّة بالعرب ممثّلين في الجزائريّين. غير أنّ هذا اللقاء لم يكن عاديّا بالمرّة، إذ أنّه وقع في سيّارات الشرطة الفرنسيّة و مخافرها. قال متحدّثا عمّا وقع له في باريس ذات مرة :

"وفجأة أغلقت الشرطة باب المقهى أو إحدى الحانات العربية في شارع سان ميشال، واعتقلت – وهي تضرب- كلّ من لم يكن له ملامح مسيحيّة. وكنت أنا أحد هؤلاء"[8].

وجد مركيث سيّارة الشرطة :

«تغصّ بجزائريّين يخيّم عليهم الصمت. كانوا قد أخذوا من مقاهي حيّهم وسط الضرب والشتم»[9].

غير أن مأساة مركيث كانت مضاعفة أثناء ذلك اللقاء؛ فمن ناحية، كان وجوده في مخفر الشرطة خطأ، ظنّا بأنه جزائريّ - وكانت الثورة الجزائرية قد اندلعت في الجزائر- وذلك لشديد الشبه بهم، و من ناحية ثانية، عدم وثوق هؤلاء به لأنّه لا يتكلم العربيّة. قال بهذا الخصوص :

"كانت وضعيّتي أكثر خطورة، لأنّه بالرغم من أن الشرطة أوقفتني مشتبهة بي بأنّي جزائريّ، فإنّ هؤلاء لم يثقوا بي في الزنزانة، لمّا عرفوا أنّي لا أفهم حرفا واحدا من لغتهم العربيّة، رغم أنّي كنت أشبه بائعيّ القماش المتجوّلين"[10].

غير أن تكرّر اللقاءات معهم في نفس الظروف، ومقاسمتهم الضرب والشتم، وقسوة الزنزانات الليليّة جعل التفاهم يسود بينهم. وبدأ الجزائريّون يثقون به أكثر

---

8) غابريال غارثيا ماركيث، *ملاحظات صحفية*. الطبعة الأولى. برشلونة. دار النشر موندادوري، 1999. ص. 424.

9) المصدر السابق. ص. 222. ترجمة المؤلف.

10) المصدر السابق. ص. 224-425. ترجمة المؤلف.

فأكثر، حتى صاروا يقضون الليل معا يأكلون ويشربون ويتحدّثون و يردّدون أغاني جورج براسينس لكي يقلقوا أعوان الشرطة الذين يحتبسونهم. أكّد ماركيث قائلا :

«لكي ننكد عليهم (الشرطة) حفلتهم كنت أنا و الجزائريون نسهر كامل الليل نردد أغاني براسينس»[11].

وهكذا توطّدت العلاقة بين مركيث و الجزائريين حتّى دعاه ذات يوم أحدهم إلى التعاون مع جبهة التحرير الوطنيّ الجزائريّة. قال بهذا الصدد :

"قال لي ذات ليلة أحدهم : لكي تكون سجينا بريئا من الأفضل أن تكون مذنبا، ثم مكّنني من العمل لصالح جبهة التحرير الوطني للجزائر. إنّه الطبيب أحمد طبّال الذي كان آنذاك أحد أكبر أصدقائي[12]".

2. نماذج من الحضور العربيّ في مؤلّفات مركيث الأدبيّة

2 . 1. العرب ومشكلة التسمية

للإشارة إلى العرب، يستعمل مركيث تسميات ثلاثة : "السوريّين" و"العرب" و"الأتراك". ففي حين تغلب تسمية "السوريّين" في "الكورونيل لا يجد من يكاتبه" و"الساعة الحرجة"، تسود تسمية "الأتراك" في "مائة عام من العزلة"، بينما تغلب تسمية "العرب" في "إخبار عن موت معلن". لكنّه كثيرا ما يستعمل أيضا تسمية ثانية في الكتاب الواحد، ولكن بأقلّ كثافة من التسمية الأولى.

يمكن تفسير استعمال "السوريّين" للإشارة إلى العرب بأصل المهاجرين العرب الأوائل المنحدرن من فلسطين و لبنان و سوريا وهي المنطقة التي كانت تعرف بالشام عند العرب، وبسوريا الكبرى عند بعض الغربيّين[13]. أمّا تسمية "الأتراك"، فترجع إلى أن هؤلاء المهاجرين عندما قصدوا أمريكا كانوا يحملون جوازات سفر تركية بحكم أن الدولة العثمانية كانت تسود هذه المنطقة[14].

---

11) الصدر السابق. ص. 222. ترجمة المؤلف.
12) المصدر السابق. ص. 425. ترجمة المؤلف.
13) ميادة غارثيا خيمينيث، *الحوار الثقافي العربي الإيبيروأمريكي* ، ص. 323.
14) غراثيالا أثكراتي، "تاريخ إحدى العائلات : الهجرة العربية في أمريكا. إلكتروني

لقد حصل هذا الخلط بين "التركيّ" و"العربيّ" على المستويين الشعبيّ والرسميّ الأمريكيّ اللاتينيّ، حتى ذهب أحد المثقّفين إلى الخلط بين السوريّين والمصريّين والغجر[15].

يستعمل مركيث تسمية "الأتراك" في كثير من الأحيان ليعبّر عن معان سلبيّة ومحقّرة للعربيّ. فهم عنده حينا رمز للحيلة والمكر حين يتحدّث عن غشّهم وهم يستعملون ياردة القماش[16]. وأحيانا يتّهمهم بأنّهم فاسدون ومنحرفون مثل شكّ بيدرو فيكاريو بأنّهم هم من سمّموا أخاه بعد اغتيال سانتياغو ناصر[17]. مرّة يشار إليهم بأنّهم الشرّ في معناه المطلق والمصائب كلّها، وقد أشارت إلى ذلك فاوسطا لوبيث عندما عبّرت عن كرهها لناصر قائلة بكل اختصار بأنّه «مثل كلّ الأتراك»[18]، ومرّة يصوّرون بفعل طبيعتهم المتحفّظة بأنّهم حقيرين جدّا. سأل الحلاق السوريّ موويساس عن موقفه السياسيّ قائلا :

« قل لي أيها التركيّ الحقير، مع من أنت في النهاية»[19].

أمّا عند الصبية، فالعربيّ محلّ سخريّة ولهو[20]. لكنّه أحيانا يتحوّل إلى كائن جدير بالشفقة، وبأن تمدّ يد العون إليه. تجلّى ذلك عندما جرى ناصر نحو باب منزله المغلق، فارا من سكاكين قتلته، فناداه أحد الناس إشفاقا عليه ليريه الباب الذي ينبغي أن يدخل منه. قال ماركيث :

"يقال أن أحدهم صرخ من الشرفة : "من هنالك. لا، أيّها التركيّ. من الباب القديم"، فبحث سانتياغو عن مأتى الصوت"[21].

يلاحظ أن المعنى المحقّر للعربيّ يصدر بصفة خاصّة من الطبقات الشعبيّة الأكثر جهلا وفقرا مثل الأطفال والحلاق وزوجة الكورونيل المتقاعد وفاوسطا لوبيث؛ كما يحيلنا هذا الأمر إلى ظروف المهاجرين العرب الأوائل في أمريكا الذين استقرّوا في البدء في الأحياء والقرى الفقيرة وبين الناس الأكثر فاقة. كما

---

15) أولغين تينوريو و بيني غونثالث باتريثيا، *الهجرة العربية إلى الشيلي*، ص. 103 و106.
16) غابريال غارثيا ماركيث، *مائة عام من العزلة*، الطبعة الأولى مدريد، دار نشر إسباسا كالبي، 1982، (الطبعة الثالثة عشر1994، ص. 292.
17) غابريال غارثيا ماركيث *إخبار عن موت معلن*. الطبعة الأولى : مدريد، موندادوري، 1987 (الطبعة 13 : 1990) ص. 82.
18) المصدر السابق، ص. 101. . ترجمة المؤلف
19) غابريال غارثيا ماركيث *الساعة الحرجة*، الطبعة الأولى، بدون تاريخ، برشلونة، دار نشر بروغيرا، (، الطبعة الخامسة : 1983) ص. 58. . ترجمة المؤلف
20) المصدر السابق، ص. 54.
21) غابريال غارثيا ماركيث *إخبار عن موت معلن* ، ص. 113. ترجمة المؤلف

يلاحظ أيضا الغياب الكلّيّ تقريبا للتسمية الإسبانية المعروفة للعرب بـ" المورو"، بمعناها المحقّر الذي اكتسبته أثناء التصادم بين المسلمين والإسبان في القرون الوسطى. ولعلّ ذلك يرجع إلى عدم تبنّي ماركيث لهذا المفهوم السلبيّ حول العربيّ.

2. 2. السمات الأساسيّة لشخصيّة العربيّ

إنّ للعربيّ عند ماركيث في أغلب الأحيان ملامح خلقيّة محدّدة. فهو أسمر اللون، نحيف الجسم، طويل القامّة، مجعّد الشعر حينا وأملس أحيانا ومائلا إلى الصفرة حينا آخر، كما أنّه يبدو أحيانا بدينا؛ لكنّه جميل في كلّ الحالات. كل هذه الصفات تقريبا تتوفّر في سانتياغو ناصر الشاب العربيّ وبطل الرواية الشهيرة "إخبار عن موت معلن"[22]. كما أنّ العرب الذين دخلوا مكوندو[23] أوّل مرّة مع أورسلا إيغوران كانوا «رجالا ونساء مثلهم، أصحاب شعر بسط وبشرة سمراء»[24].

أمّا بخصوص لباسهم، فقد كان بسيطا جدّا في روايته "مائة عام من العزلة"، إذ كان رجالهم ينتعلون الخفّ ونساؤهم يحملن حلقا بسيطة في الأذنين[25]. لكن يبدو أن هؤلاء يمثّلون الجيل الأوّل من المهاجرين الفقراء، لأنّ الجيل الثالث حسّن كثيرا من هندامه مثل التاجر السوري موويساس الذي كان يرتدي الملابس الفاخرة كالمعطف المصنوع من الجلد الرفيع الذي يغطي كامل بدنه[26].

إلى جانب هذه الصفات المتعلّقة بالجانب الشكليّ، أشار ماركيث إلى عدّة صفات نفسيّة مميّزة للعربيّ مثل ميلهم إلى الهدوء كعادة الشرقيّين عامّة، كالسوري موويساس مثلا الذي نعته بأنّه «كان شرقيّا هادئا»[27]. إنّه الهدوء الذي يتقاسمه مع النهر الذي يمرّ بالقرية فيخرج لتأمّله. قال الكاتب مشيرا إلى هذا المعنى :

---

22) غابريال غارثيا ماركيث، *إخبارعن موت معلن*، ص. 14.
23) القرية التي تدور فيه أحداث رواية *مائة عام من العزلة*
24) غابريال غارثيا ماركيث، *مائة عام من العزلة*. ص. 92 . ترجمة المؤلف
25) المصدر السابق. ص. 93-94.
26) غابريال غارثيا ماركيث، *الكورونيل لا يجد من يكاتبه*. الطبعة الأولى : مدريد، موندادوري، 1987 (الطبعة السابعة : 1991) ص. 77 .
27) المصدر السابق. ص. 77 . ترجمة المؤلف

"كانت الشمس ذهبيّة. وكان السوريون يجلسون أمام دكاكينهم ليتأمّلوا النهر الوديع"[28].

تولّدت عن هذا الهدوء صفة أخرى، ألا وهي رباطة الجأش[29]. أكّد مركيث هذه الصفات أيضا عند العرب الذين شهدوا خراب مكوندو، فوصفهم كما وصف الجزائريين قائلا :

"كانوا صموتين، رابطي الجأش، لم يؤثّر فيهم الزمن والكارثة معا، استوت عندهم الحيويّة بالجمود مثلما كانوا بعد وباء الأرق والحرب الثانية والثلاثين للكورونيل أوريليانو بويندیا " [30].

للعربيّ أيضا ابتسامة ماكرة وذكية ونظرة حالمة.[31] كما أنّه وفيّ لعاداته وتقاليده، إذ أنّ العرب الذين تحدّث عنهم في" إخبار عن موت معلن" لم ينقطعوا عن استيراد قمحهم من بلادهم وتربية الخرفان[32]، لكي يتجنّبوا أكل لحم الخنزير. ومن وفائهم لعاداتهم أن عرب الجيل الثالث منهم في "مائة عام من العزلة" :

«كانوا يجلسون في نفس المكان وفي نفس الهيئة التي كان يجلس عليها آباؤهم وأجدادهم صامتين و رابطي الجأش، دون أن يؤثر فيهم الزمن والكارثة»[33]

وأخيرا أشار الكاتب إلى صفة سلبيّة عند بعض العرب وهو تسليمهم بالقضاء والقدر. ويبدو ذلك من سلوك السوري مورويساس في دكّان الحلاق حيث :

«يلوي رأسه عادة في نوع من الاستسلام للقدر، ويظلّ يغطّ في نومه بالعربيّة، بينما يواصل الحلاق الحديث مع نفسه فقط بصوت مرتفع»[34]

2 . 3. السلوك الاجتماعي للعرب وعملية الاندماج

تحدّث ماركيث بإيجابيّة كبرى وإعجاب عن السلوك الاجتماعيّ للعرب في أمريكا اللاتينيّة. ومن أبرز هذه السلوكيّات أنّهم كانوا مسالمين جدّا أفرادا ومجموعات. وقد أكّد ذلك ماركيث من خلال الحديث عن ردّ فعلهم إزاء اغتيال أحد أفراد جاليتهم، وهو سانتياغو ناصر. قال :

---

28) الساعة الحرجة، ص. 30. ترجمة المؤلف
29) المصدر السابق، ص. 63
30) غابريال غارثيا ماركيث، *مائة عام من العزلة*. ص. 367. ترجمة المؤلف
31) غابريال غارثيا ماركيث، مائة عام من العزلة. ص. 367.
32) غابريال غارثيا ماركيث، *إخبار عن موت معلن*، ص. 15.
33) غابريال غارثيا ماركيث، *مائة عام من العزلة*. ص. 367. ترجمة المؤلف
34) غابريال غارثيا ماركيث، *الساعة الحرجة*، ص. 58. ترجمة المؤلف

"زار الكولونيل أبونتي العرب كلّ عائلة على حدة، وهو مشغول بشائعات الانتقام، واستخلص على الأقلّ في تلك المرّة [...] أنْ لا أحد منهم يبيّت نيّة الانتقام"[35].

كما أن العربيّ يتمتّع بسمعة طيّبة عند الناس. ففي قصّة "الكورونيل لا يجد من يكاتبه" يذكر أنّ هذا الأخير اشترى حذاءً من عند بعض الباعة العرب. وبعدما استعمله مرّتين فكّر في إرجاعه إليهم، لأنّه احتاج إلى ثمنه، معتمدا على طيبتهم وحسن تفهّمهم[36]. وكذلك تمكّن العرب من كسب ثقة أهل البلد وودّهم حتّى أنهم صاروا يتركون محلاتهم مفتوحة، وسلعهم معروضة دون خوف من السرقة. قال ماركيث في هذا المضمار :

"لا يوجد أحد في محلّ الخياطة. كانت عيادة الطبيب مغلقة، ولا أحد يراقب بضاعة السوريّين المعروضة في المحلات"[37].

أمّا فيما يخصّ اندماجهم في مجتمعات أمريكا اللاتينيّة، فقد حقّقه العرب ببطء وعلى مدى طويل نسبيا، بفضل ذكائهم وجدّيتهم ومثابرتهم في العمل. بدأ هذا الاندماج بحسن استقبالهم عند دخولهم أول مرّة مكوندو. فبالإضافة إلى فرح أورسلا إيغوران الشديد بقدومهم، فإنّ زوجها خوسي اركاديو بويندیا اهتمّ بهم اهتماما جعله يفقد انشغاله بمخبر الكيمياء الذي أهداه إليه الغجر. بيّن ذلك ماركيث قائلا :

"لم يكن لخوسي اركاديو بويندیا لحظة واحدة من الراحة. لقد فقد كل اهتمام بمخبر الكيمياء بعد أن فتنه واقع جديد (قدوم العرب). بدا له أكثر روعة من عالم خياله الواسع"[38].

إنّ الدكّان عند عرب غرثيا مركيث يتجاوز الجانب التجاريّ ليؤدّيَ وظيفة اجتماعيّة هامّة مثل التواصل مع الناس، والاندماج معهم. ودكّان السوريّ موويساس خير مثال على ذلك، إذ تراه حينا يدعو أحد أصدقائه (السيد كرميتشايل) للاحتماء بدكّانه، ريثما يكفّ المطر[39]، وأحيانا يظهر هناك الكورونيل، وهو يرصد حركة الزوارق في الميناء[40]، و حينا آخر يقوم هو بتزويد رئيس البلديّة الذي يزوره من حين لآخر، بما بلغ إلى علمه من أخبار، كأن

---

35) غابريال غارثيا ماركيث، *إخبار عن موت معلن*، ص. 83-84. ترجمة المؤلف
36) غابريال غارثيا ماركيث، *الكورونيل لا يجد من يكاتبه*، الطبعة الأولى : مدريد، موندادوري، 1987 (الطبعة السابعة : 1991) ص. 81.
37) المصدر السابق. ص. 65. ترجمة المؤلف
38) غابريال غارثيا ماركيث، *مائة عام من العزلة*، ص. 94. ترجمة المؤلف
39) غابريال غارثيا ماركيث، *الساعة الحرجة*، ص. 54.
40) غابريال غارثيا ماركيث، *الكورونيل لا يجد من يكاتبه*، ص. 20.

يعلمه مثلا بقدوم السرك إلى القرية[41]. كذلك لا يبخل على أصدقائه بالنصح أحيانا، كما في هذا الحوار بينه وبين الكورونيل :

"ـ أخف القط، كورونيل. إن الصبية يسرقونه ليبيعوه إلى السرك [...]
ـ قال : ليسه سرك للوحوش.
ـ أجاب السوري : لا يهم. إن البهلوانات تأكل القطط حتى لا تكسّر عظامها"[42].

بيّن مركيث أيضا أن العرب أصحاب أنفة وعزة، يرفضون الظلم ويغيثون الملهوف، ممّا جعلهم محبوبين عند الناس. فعندما أزعج بعض الصبية السيد كارمتشايل وهم يلعبون بكرات من الوحل، خرج إليهم أحد العرب من دكّانه يهدّدهم بمكنسته[43].

وليحقّق العرب مزيدا من الاندماج داخل هذه المجتمعات، كانوا يجتنبون الهندام غير المرتّب، ويرتدون ملابس أهل البلد مخصّصين ملابسهم التقليدية للاستعمال المنزلي فقط. قال مركيث معبّرا عن إعجابه بنهير ميغال أحد أبرز قادة الجالية العربية :

"كان آخر من خرج نهير ميغال، الأب، بلحيته الملوّنة وجلبابه البدويّ الذي جلبه من بلاده والذي كان يستعمله في البيت فقط"[44].

كذلك عمد العرب إلى جعل أسمائهم أسماء اسبانية أو قريبة منها لكي ينجحوا في تجارتهم من ناحية، ولكي لا يصدموا الناس بأسماء غير متعوّدين عليها من ناحية أخرى. فحوّلوا جميل إلى يميل وخليل إلى خوليو و موسى إلى موويساس وزهرة إلى فلورا. هذا بالنسبة إلى الجيل الثالث منهم. أمّا الجيل الأوّل، فقد آثر التمسّك بأسمائه الأصليّة مثل إبراهيم ناصر- والد سانتياغو ناصر- الذي لم يغيّر اسمه ولا لقبه.

2. 4. اللغة العربية بين الاستعمال والإهمال

أكّد ماركيث أن الجيل الأوّل والثاني من العرب المقيمين في أمريكا اللاتينية حافظ على اللغة العربية نقيّة كما هي في موطنها الأصليّ، إذ أنّ الكبار :

«واصلوا يتحدثون العربيّة الريفية التي جلبوها من أرضهم، وحافظوا عليها سليمة في العائلة حتى الجيل الثاني»[45]

41) غابريال غارثيا ماركيث، *الساعة الحرجة*، ص. 85.
42) غابريال غارثيا ماركيث، *الكورونيل لا يجد من يكاتبه*، ص. 77-78. ترجمة المؤلف
43) غابريال غارثيا ماركيث، *الساعة الحرجة* ، ص. 54.
44) غابريال غارثيا ماركيث، *إخبار عن موت معلن*، 112. ترجمة المؤلف

غير أنّ الجيل الثالث - باستثناء سانتياغو ناصر- كان يستمع إلى أبويه بالعربية ويجيبهم بالقشتالي[46]. وينتمي السوري موويساس إلى هذا الجيل الثالث الذي صار يجد صعوبة في الحديث بالعربيّة حتّـى أنـّه، كما قال مركيث :

«كان عليه أن يقوم بجهد لترجمة الفكرة إلى لغته العربيّة التي نسيها تقريبا»[47].

وليحلّ هذه المشكلة عمد إلى استنباط لغة جديدة مكوّنة من مزيج من العربيّة والقشتالية[48]، أو قل "قشْتَرابيّة "castárabe" كما سمّاها وُلْتير غريب في كتابه "مسافر السجاد العجيب"[49].

لكن في مقابل حالة العربية هذه لدى الجاليات المهاجرة، عبّر مركيث عن إعجابه بتمسّك العرب بلغتهم في المحافل الدوليّة. فأثناء تغطيته لأحد اجتماعات حركة دول عدم الانحياز أذهله شدّة تأثير الاستعمار في تلك الدول، بحيث صار ممثّل مئة دولة منهم لا يتكلمون في هذا الاجتماع إلا لغته (انجليزية وفرنسية وإسبانية)[50]. لكنّ العرب تميّزوا بكونهم الوحيدين الذين شذوا عن القاعدة. قال ماركيث معبّرا عن دهشته :

"إنّ الوحيدين الذين أفلتوا من هذا النيّر هم العرب الذين يصعدون إلى منصّة المتحدّثين بجلابيبهم المقدّسة، ويتغنّـون بمتاعبهم بنفس اللغة التي تغنّـى بها أجدادهم منذ حوالي بضع آلاف من السنين"[51].

2. 5. العربي و مؤسسة الزواج والعائلة

إن العائلة بنية اجتماعيّة أساسيّة عند العربيّ فرضتها عليه ظروفه كمهاجر أوّلا وكتاجر ثانيا. لذلك كان أوّل ظهور للعرب في مكوندو في شكل عائلات، كما ظهرت المرأة سندا قويّا لزوجها في محلات التجارة. فها هو ذا السوريّ موويساس يتبادل الحديث مع زوجته في متجره. قال ماركيث :

---

45) غابريال غارثيا ماركيث، *إخبار عن موت معلن*، ص. 83. ترجمة المؤلف

46) المصدر السابق. ص. 83.

47) غابريال غارثيا ماركيث، الكورونيل *لا يجد من يكاتبه*، ص. 77. ترجمة المؤلف

48) غابريال غارثيا ماركيث، *الساعة الحرجة*، ص. 78].

49) سارخيو ماثياس، *الحضور العربي في أدب أمريكا اللاتينية*، الطبعة الأولى : 1995، سانتياغو شيلي، دار نشرأنفارسطاريا، ثونة اثول. ص. 47.

50) غابريال غارثيا ماركيث، *ملاحظات صحفية*، الطبعة الأولى، برشلونة، موندادوري، 1999، ص. 458-459.

51) المصدر السابق. ص. 458-459. ترجمة المؤلف

"راجع السوري مووويساس الخبر. تكلّم مع زوجته [...] أجابت هي من غرفة وراء الدكان. علّق هو على ذلك لنفسه، ثم نقل انشغاله إلى الكورونيل"(52).

يعيش العرب إذن في عائلات متجنّبين الزواج المختلط (53). ومن حاول منهم الخروج عن هذه القاعدة مني بالفشل. فإبراهيم ناصر حاول الارتباط بفكتوريا غوثمان وأحبّها «سرّا لعدّة سنوات [...] ثم انتهى الحب» (54)

بعد هذه العلاقة الفاشلة أقام إبراهيم علاقة أخرى مع بلاثدا لينيرو. غير أنّها لم تكن بدورها ناجحة، رغم أنها توّجت بالزواج، ورزق منها بولد (سانتياغو ناصر). ويتجلّى هذا الفشل بعدم إحساس الزوجة بالسعادة؛ فقد كانت تقضي أمسيّاتها في شرفة المنزل تتألم من الوحدة. أكّد ذلك مركيث قائلا :

"وبنى [إبراهيم] شرفة من الخشب تطلّ على أشجار لوز الساحة، حيث كانت تجلس بلاثدا لينيرو في أمسيات شهر مارس لتسلّي نفسها من الوحدة"(55).

ومن أسباب هذا الفشل أنّ هذا الزواج كان زواج منفعة ليس إلا. وقد صرّح بذلك مركيث متحدّثا عن سانتياغو ناصر حيث قال بأنّه كان «الولد الوحيد لزواج منفعة لم يجن منه لحظة واحدة من السعادة»(56).

يبقى أن نشير أيضا إلى السلطة الكبرى التي يتمتّع بها الأب داخل الأسرة العربية حسب مركيث. فشخصيّة نهير ميغال أبرز مثال على ذلك، إذ أنّ أوامره تنفّذ بمجرد إشارة أو كلمة منه. قال الكاتب في هذا الصدد :

«خرج نهير ميغال من غرفته. وبعد لحظات قام بإشارة، فاختفت على إثرها العائلة بأكملها»(57).

2. 6. معنى التكافل عند أفراد الجالية العربة

أكّد ماركيث على أهميّة معنى التكافل بين أفراد الجالية العربيّة في أمريكا اللاتينيّة في قصّته الشهيرة التي هي من قبيل التحقيق الصحفي "إخبار عن موت معلن".

---

52) غابريال غارثيا ماركيث *الكورونيل لا يجد من يكاتبه*، ص. 77. ترجمة المؤلف
53) غابريال غارثيا ماركيث، إخبار عن موت معلن، ص. 83.
54) المصدر السابق. ص. 16-17 . ترجمة المؤلف
55) غابريال غارثيا ماركيث، إخبار عن موت معلن، ص. 18. ترجمة المؤلف
56) المصدر السابق. ص. 14. ترجمة المؤلف
57) المصدر السابق. ص. 112. ترجمة المؤلف

تدور أحداث هذه القصّة حول ظروف اغتيال الشاب ذات الأصول العربيّة سانتياغو ناصر، قتله التوأمان فيكاريو معتقدين أنّه هو الذي داس شرفهما بافتضاض بكارة أختهما أنخلا. كان الجميع في القرية على علم بنيّة هذين الأخوين، غير أنّه لم يتحرّك أحد لإيقاف الجريمة. لكنّ العرب الذين كانوا هناك عملوا ما بوسعهم على إنقاذه، نذكر منهم جميل شيوم الذي «ما إن سمع بالشائعة حتى خرج إلى باب دكّانه وانتظر سانتياغو ناصر لإعلامه»[58]. نهير ميغال - والد فلورا ميغال، خطيبة سانتياغو- هو الآخر عرض على ناصر خيارين قائلا :

"في كل الحالات لم يبق أمامك الآن سوى طريقين : إمّا أن تختبئ هنا لأنّ بيتي بمثابة منزلك، وإمّا تخرج حاملا معك بندقيتي"[59].

كانت آخر مساعدة عربيّة تلقّاها ناصر قبل أن تنقضّ عليه سكاكين القتلة بساعات من جميل شيوم مرّة أخرى، إذ ناداه صارخا هذا الأخير مشيرا عليه بالاحتماء بدكّانه. و في الأثناء انطلق إلى الداخل باحثا عن بندقيّته، لكن القدر كان أسرع منه إذ تأخّر كثيرا فلقي ناصر حتفه. (إخبار عن موت معلن، ص. 113). و حتّى بعد وقوع الجريمة، فإنّ العرب لم يدّخروا جهدا في ملاحقة التوأمين فيكاريو اللذين فرّا محتميين بالكنيسة. قال ماركيث :

"أطلّت بلا ثدا لنيرو (أم سانتياغو) من النافذة، فرأت التوأمين فيكاريو يعدوان صوب الكنيسة. كانا ملاحقين عن قرب من قبل جميل شيوم ببندقيّة صيد النمور وعرب آخرين غير مسلحين، فظنّت بلا ثدا لنيرو أن الخطر قد زال"[60].

2 . 7. النشاط التجاري عند العرب

كان أوّل ظهور للعرب في رائعة ماركيث "مائة عام من العزلة" في شكل تجّار يجوبون القرى ببغالهم المحمّلة بمختلف البضائع. عندما دخلوا مكوندو أوّل مرّة مع أورسلا إيغوران في شكل كرنفاليّ واحتفاليّ بهيج أثار الدهشة عند الجميع، وخاصّة رجل القرية الأوّل خوسي أركاديو بوينديا. هكذا وصف الكاتب المشهد :

"لم يكونوا من الغجر [...] كانوا يجلبون معهم بغالا محمّلة بمواد غذائيّة وأدوات منزليّة [...] عندما خرج خوسي أركاديو بوينديا إلى الشارع، وشاهد الحشد لم يتخلّص من حيرته إلا بعد وقت طويل"[61]

---

58) غابريال غارثيا ماركيثا، *إخبار عن موت معلن*، ص. 103. ترجمة المؤلف
59) المصدر السابق. ص. 113. ترجمة المؤلف
60) المصدر السابق. ص. 117. ترجمة المؤلف
61) غابريال غارثيا ماركيثا، *مائة عام من العزلة*، ص. 92. ترجمة المؤلف

عرف العرب إذن عند مركيث بنشاطهم التجاريّ. وما دخول هذا الحشد إلى مكوندو إلا إشارة إلى وصول موجات الهجرة العربيّة الأولى إلى أمريكا اللاتينيّة في أواخر القرن التاسع عشر كما ذكرنا من قبل. يذكر أنـّهم مرّوا بمرحلتين أساسيّتين في نشاطهم التجاريّ هذا : الأولى هي مرحلة التجارة المتجوّلة والثانية هي مرحلة التجارة المستقرّة، فصلت بينهما مرحلة انتقاليّة تتمثـّل في الانتصاب أمام محلات أخرى بمقابل [62]. لكنّ بعض العرب تمكـّنوا من المرور إلى مرحلة ثالثة وهي مرحلة الإنتاج [63].

باستثناء هذا الظهور الأوّل في مكوندو كباعة متجوّلين، فإنّ العرب في بقيّة أعمال ماركيث الأدبيّة مارسوا التجارة المستقرّة. كانوا يتخيّرون أفضل الأماكن لمحلاتهم مثل الميناء والأماكن الإستراتيجيّة في القرى والمدن. أكـّد مركيث في هذ السياق أنّ «الكورونيل صاحب الطبيب في سوق الميناء حيث بدأت تدبّ حركة المساء المنعشة»[64]. لقد نوّع ماركيث أسماء المحلات التي يعرض فيها الباعة العرب سلعهم، فتارة يسميها كشكا[65] وتارة بازارا [66] أو دكـّانا [67]، حينا سوق البضائع الرخيصة [68]، وأحيانا معرضا [69]، وأحيانا أخرى منشأة [70]، إشارة إلى مختلف المراحل والأوضاع التي مرّوا بها.

2. 7. 1. البضاعة العربيّة

كثيرا ما يشير ماركيث إلى البضاعة العربيّة باسم الزينة الرخيصة. ففي "مائة عام من العزلة" يصف شارع الأتراك بأنه يعجّ «بمعرض الزينة الرخيصة الباهرة» (ص. 159)، وفي "إخبار عن موت معلن" يقول أنـّهم يبيعون «أسمالا ملوّنة وزينة رخيصة» (82-83).

62) أولغين تينوريو و بيني غونثالث باتريثيا، *الهجرة العربية إلى الشيلي*، ص. 140-141.
63) المصدر السابق، ص. 147.
64) غابريال غارثيا ماركيثا، *الكورونيل لا يجد من يكاتبه*، ص. 70 ترجمة المؤلف
65) المصدر السابق،، ص. 21.
66) المصدر السابق،، ص. 78
67) غابريال غارثيا ماركيثا، *الساعة الحرجة*، ص. 54.
68) غابريال غارثيا ماركيثا، *خريف الشيخ الجليل* : الطبعة الأولى، برشلونة، بلاثا إي دجانس إيديتوريس، 1975 (الطبعة الخامسة، 1999)، ص. 19.
69) غابريال غارثيا ماركيثا، مائة عام من العزلة، ص. 159.
70) غابريال غارثيا ماركيثا، *مذكرة مومساتي الحزانى* : الطبعة الأولى 2004، ، برشلونة، موندادوري، ص. 86.

"غير أنه يذكر أيضا بضائع أخرى أثمن منها مثل الساعات الحديثة ذات الأرقام المضيئة"[71]

"والساعات الموسيقيّة المصنوعة من الخشب المنقوش ومواد غذائيّة وأثاث وأدوات منزليّة و قلائد من الزجاج وأجراس صغيرة"[72].

هذه البضائع تحيلنا بلا شك - في أغلبها - إلى مرحلة التجارة المتجوّلة، إذ كانوا يعرضونها في الأحياء الشعبيّة الفقيرة حيث تجد رواجا كبيرا. لكن أشار مركيث من ناحية أخرى إلى سلوك غريب للعرب كانوا يمارسونه في تجارتهم يتمثّل في مبادلة أشياء ثمينة من بضاعتهم بطيور الببّغاء. أكّد ماركيث في هذا الصدد :

"إنها ساعات ثمينة من الخشب المنقوش كان العرب يبادلونها بالببّغاوات"[73].

يبدو أن ماركيث أراد أن يبرز بذلك تثمين العرب وحضارتهم لكلّ ما له علاقة بالكلمة والخطاب، إذ أنّ ما يميّز الببّغاء هو قدرته النسبيّة على تقليد الكلام، الشيء الذي جلب اهتمام العرب، و هم أهل خطابة وفصاحة، إضافة إلى سحره لهم بألوانه الزاهية . غير أنّ هناك من يرى أن وصول العرب إلى هذه القارّة ونشاطهم التجاريّ هو أيضا إشارة إلى وصول الأسبان إلى العالم الجديد، ومبادلة زينتهم الرخيصة مع الهنود بقطع من الذهب والحيوانات[74].

كما تجدر الإشارة إلى أن العرب نشّطوا التجارة، وأدخلوا مفاهيم وعادات جديدة في هذا المجال. إنّ أبرز مساهمة لهم تمثّلت في ممارسة ما يسمى بالبيع بالتقسيط. قال السوريّ موويساس للقاضي أركاديو : «خذ ما تريد وادفع متى تريد»[75]. كان التجّار العرب يحثّون الناس على الدفع بالآجال ويلحّون عليهم في ذلك. فالسوريّ موويساس هو الذي عرض على القاضي أركاديو استعمال هذه الصيغة في الشراء. قال ماركيث :

"ناداه السوري موويساس من داخل دكانه قائلا :

- هل عندك درهم

لم يفهم القاضي. لكنّه قلّب جيوبه إلى الخلف قائلا : خمسة وعشرين سينتافا وقطعة نقديّة أمريكيّة كنت أستعملها حرزا منذ أيّام الجامعة.

---

71) الكورونيل لا يجد من يكاتبه، ص. 59

72) مائة عام من العزلة، ص. 92- 93- 94-110

73) مائة عام من العزلة، ص. 94-95. ترجمة المؤلف

74) نيكاسيو أوربينا (Nicasio Urbina) : "ألف ليلة وليلة ومائة عام من العزلة"، إلكتروني.

75) الساعة الحرجة، ص. 82

أخذ السوري موويساس الخمسة وعشرين سينتافا. وقال :
- خذ ما تريد، وادفع متى تريد. لا أريد أن تدقّ الساعة الثانية عشرة دون أن أذكر اسم الله "[76]

لقي هذا النظام من البيع رواجا كبيرا بين الناس حتّى أنّ البضاعة العربيّة سيطرت على السوق، وصارت مطلوبة أكثر من غيرها. ولذلك حين قرّرت زوجة الكورونيل بيع ساعتها لم تستطع. قالت بهذا الخصوص :

"حاولت منذ يومين بيع الساعة، لم يهتمّ بها أحد لأنهم بصدد بيع ساعات عصريّة بأرقام وضّاءة بالتقسيط. يمكن أن نتعرّف على التوقيت في الظلام"[77].

2. 7. 2. شارع الأتراك بين الخيال والواقع

كان للعرب نشاط تجاريّ قويّ إذن عبّر عنه ماركيث بتخصيصه لهم الشارع الرئيسيّ في مكوندو سمّاه «شارع الأتراك المضيء» (مائة عام من العزلة، ص. 282). وأكّد أن هذا الشارع مثّل محور حياة سكان مكوندو. لقد امتلأ هذا الشارع بالمحلات والسلع والدكاكين الصغيرة المخصّصة للأكل والألعاب والأثاث، حتّى لم يعد يتّسع لمزيد من الأنشطة والمحلات، فتفرّعت عنه شوارع وأزقّة أخرى لممارسة أنشطة خاصّة مثل شارع لتفسير الأحلام وقراءة المستقبل[78]. ولذلك سرعان ما وجدت التغييرات التي أدخلها العرب على هذا الشارع صدى في كامل مكوندو. قال الكاتب :

"تغيّر وجه الحياة في كامل مكوندو. لقد أشاع الناس الذين قدموا مع أورسلا جودة أرضها وتميّز موقعها [...] بحيث تحوّلت القرية البسيطة والقديمة سريعا إلى قرية نشطة، بها دكاكين وورشات للصناعة التقليديّة وطريق تجاريّ دائم جاء منه العرب الأوائل[79].

كما أن مكوندو هي «عالم مصغّر لمشكلة أمريكا الإسبانية»[80]، فإنّ شارع الأتراك ما هو إلا صورة رمزيّة لشوارع وأحياء أخرى أنشأها العرب في العالم الجديد، مثل شارع ريكوليتا في الشيلي الذي سمّي" تُركُليتا" بسبب ديناميكية النشاط التجاريّ العربيّ فيه، أو شارع "مايكاو" في كولومبيا الذي جعل منه

---

76) الساعة الحرجة، ص. 81-82). ترجمة المؤلف
77) الكورونيل لا يجد من يكاتبه، ص. 59. ترجمة المؤلف
78) مائة عام من العزلة، ص.271
79) مائة عام من العزلة، ص.93. ترجمة المؤلف
80) بيتير إيرلي، غابريال غارثيا ماركيث. الطبعة الأولى : 1981، مدريد، طاوروس إيديثيونيس (الطبعة الثانية : 1982)، ص. 11.

العرب قطبا اقتصاديا وتجاريا متطوّرا جدّا [81]. كما نذكر أيضا حيّ "باتروناتو" في الشيلي الذي يمثّل منطقة تجارة النسيج التي أسّسها العرب منذ أكثر من قرن من الزمان[82]، و"لاغواخيرا" في كولومبيا و"سان بيدرو ماركوس" في جمهورية دومينيكانا[83].

تفانى العرب في خدمة مكوندو حتّى صاروا جزءا منها، وصارت أرضهم وأرض أجدادهم. فتمسّكوا بها حين هجرها الناس لمّا تداعت للخراب في نهايتها. لقد فرّ منها الغجر مع مخترعاتهم، والأمريكان مع شركتهم للموز، والأسبان ممثّلين في العالم الكاطالوني وحتّى غبريال، الذي يمكن أن يكون الكاتب نفسه، الذي سافر إلى فرنسا. لكنّ العرب ظلّوا هناك شاهدين على الدمار الذي حلّ بقريتهم رغم أنّهم تخلّصوا من وسائل إنتاجهم. قال مركيث متحدثا عن مكوندو :

> كانت في ذلك الزمان مكانا مهجورا حيث كان الجيل الأخير من العرب مستسلما للموت بفعل عادتهم القديمة في الجلوس على الأبواب، رغم أنّهم كانوا قد باعوا منذ سنوات آخر ياردة لهم.[84].

3. نماذج من الحضور العربي في مقالات ماركيث الصحفية

بالرغم من أن ماركيث عرف بالأساس قصّاصا وروائيّا وما جائزة نوبل إلا مكافأة له على هذا النوع من الإنتاج، فإنّه كان أيضا كاتبا صحفيّا ممتازا جمعت مقالاته في خمسة أجزاء حوت ثلاثة آلاف ومائتين وأربعة وستّين صفحة. ظهرت أعماله الصحفيّة والأدبيّة تقريبا في نفس الفترة، إذ نشر أوّل قصّة له سنة 1947، وأصدر أوّل مقال صحفي في 21 ماي 1948. وكان هذان المجالان على غاية من التجانس، بحيث يصعب التفريق بينهما لأنّهما يبدآن من الواقع، ويعودان إليه وصفا حينا، وتحليلا أحيانا. فما قاله الصِحافيّ لا ينقصه التحقيق السحريّ الذي عادة ما يغلّف به رواياته، كما أن نصوصه الروائيّة لا تنقصها المعطيات الواقعيّة والتقنيات الصحفيّة. روايتان تشهدان له بذلك : "إخبار عن موت معلن" (سنة 1981) التي تحدّثنا عنها و"خبر اختطاف" (سنة 1997). وهي عبارة عن تحقيق صحفيّ مطوّل يروي فيه الكاتب خبر اختطاف عشرة صحفيين كولومبيّين في بداية التسعينيّات من طرف عصابة تجارة المخدّرات التابعة لبابلو إسكوبار.

---

81) ساقية حسن رضي، "مسلمو كولومبيا"، 2005، نص الكتروني.
82) موقع الإرث الثقافي الشيلي، إلكتروني.
83) غراثيالا أثكراتي، "تاريخ إحدى العائلات : العرب في جمهورية دومينيكانا، إلكتروني.
84) مائة عام من العزلة، ص.435. ترجمة المؤلف

3 . 1. حرب الجزائر

3 . 1 . 1. اعتقال قادة الثورة الجزائرية

تحدّث ماركيث عن الثورة الجزائريّة في عدّة مقالات قصيرة، ولكن خصّها بمقال مطوّل صدر في نوفمبر سنة 1956 تحت عنوان "ملايين من الناس ضدّ فرنسا بسبب هؤلاء المساجين الخمسة" يتناول ما أسماه اعتقال «القادة الثوريين للجزائر»[85]. تناول هذا المقال حيثيّات الاعتقال هذه بالتفصيل ثم تعرّض إلى ردّة فعل العرب على المستوى الرسميّ والشعبيّ.

يقول ماركيث بأن الحادثة بدأت يوم 21 أكتوبر في مطار الرباط مع طائرة مغربيّة كانت تستعدّ للإقلاع بالصحفيّين نحو تونس، مع راحة في بالما دي مايوركا، لحضور ندوة صحفيّة بين السلطان المغربيّ محمد الخامس والوزير الأوّل التونسيّ الحبيب بورقيبة، ليضعا الأسس لاتّفاق سلام للمشكلة الجزائريّة. ولكن لا أحد كان يعلم أنّ على متن تلك الطائرة يسافر أيضا أهمّ قادة المقاومة الجزائريّة الخمسة، وكانت السلطات الفرنسية احتجّت على حملهم في طائرة خاصّة بابن الملك. أكّد مركيث أنّه بينما كان السلطان محمد الخامس والوزير الأول التونسيّ الحبيب بورقيبة ينتظران في المطار وصول القادة الجزائريّين الخمسة، تدخّلت الشرطة الفرنسيّة بالتعاون مع سائق الطائرة الذي كان فرنسيّا، وحوّلت وجهة الطائرة لتحطّ في الدار البيضاء عوضا عن تونس، واعتقلت هؤلاء القادة.

ما نقف عنده في هذا السياق تعليقات غارثيا ماركيث، لأنّها تعبّر عن أفكاره ومواقفه تجاه العرب وقضاياهم. إنّ العنوان نفسه الذي اختاره يعكس موقفه الرافض للاحتلال وممارساته. فبقوله بأن "ملايين من الناس ضد فرنسا بسبب هؤلاء المساجين الخمسة" كأنّه ضمنا يحشر نفسه مع هؤلاء ليقول لا لفرنسا. كما أنه يدين أيضا هذا الاحتلال عندما يشير إلى المسافة الفاصلة بين فرنسا وشمال إفريقيا والتي قدّرها بثلاثة آلاف كيلومتر[86]، وكأنّه يحتج على قطع كل هذه المسافة لاحتلال تلك المنطقة. أمّا بخصوص القادة الجزائريّين، فقد تحدّث عنهم بإعجاب، واصفا الشخصيّة الأولى والثانية بالعقلين المدبّرين للثورة؛ وهما على التوالي بن بلّة، "العقل العسكري" وهو «قائد عامّ لـ 45.000 ثائر جزائريّ وأحد

---

85) غابريال غارثيا ماركيثا، *من أوروبا وأمريكا*، الطبعة الأولى، برشلونة، موندادوري، 1992، ص 367.

86) المصدر السابق، ص. 367.

الرجال الذين سبّبوا أكثر صداعا لفرنسا في الأعوام الأخيرة»[87]. كما جلب اهتمام الكاتب هندامه الأنيق وحبّه للقراءة وديناميكيته وطبعه الثوريّ الذي حمله على مقاتلة النازيّة في إيطاليا. قال مركيث :

"كان منهمكا في قراءة وثيقة ضخمة الحجم. يبلغ من العمر ثمان وثلاثين سنة. كان حسن الهندام. وكان قد تنقّل سرّا بين كل العواصم الأوروبيّة بعد أن قاتل في إيطاليا ضدّ النازيّة."[88].

أمّا الشخصيّة الثانية هو محمد ديدر "العقل العقائديّ" للثورة الجزائريّة. وهو أيضا مولع بالقراءة بالفرنسية. كان يرتدي بزّة كبزّة الشرطة الرمادية، لأنّه كان مراقب تذاكر في الحافلة الكهربائيّة.

أمّا الشخصية الثالثة فهو آية أحمد المسؤول عن الماليّة وممثّل جبهة التحرير الوطنيّ في الولايات المتّحدة الأمريكيّة. كان يتقن حسب ماركيث حوالي اثنتي عشرة لغة.

أما الرابع فلا معلومات لدى الكاتب عليه، وكذلك الخامس لا يعرف عنه سوى أنّه عمل مدرّسا للغة العربيّة في فرنسا لمدّة خمس عشرة سنة.

هكذا يتبيّن الاطّلاع الدقيق لمركيث على هذه الشخصيّات. وهو ما يعكس مدى اهتمامه بالعالم العربيّ وقضاياه ورجالاته.

3 . 1 . 2. ردة الفعل العربي

بدأ ماركيث بالحديث عن ردّة الفعل الرسميّ مبرزا تعبير السلطان محمد الخامس عن أسفه الشديد عندما صرّح بأنّ ذلك الاعتقال يمثّل «الضربة الأكثر إيلاما لشرفه»[89]. لكن مركيث حمّل السلطان المغربيّ المسؤوليّة لأنّه لم يحملهم في طائرته الخاصّة. وذلك يرجع إلى أنّه «قرّر في آخر لحظة أن يحمل معه الـ 52 امرأة من جناح النساء»[90]. إنّه نقد لاذع لتصرّف السلطان محمّد الخامس الذي لم يتخلّ عن النساء حتّى في مؤتمر للسلام. وليعبّر عن غضبه وعدم رضائه بما فعلته فرنسا بالقادة الجزائريّين قرّر عدم العودة إلى المغرب في طائرة فرنسيّة معلّلا ذلك بخشيته من أن ينزل في مدغشقر عوضا عن المغرب[91]. أمّا في

---

87) غابريال غارثيا ماركيثإ، *من أوروبا وأمريكا*، ص. 368. ترجمة المؤلف
88) من أوروبا وأمريكا، ص. 368. ترجمة المؤلف
89) من أوروبا وأمريكا، ص. 369
90) من أوروبا وأمريكا، ص. 369
91) من أوروبا وأمريكا، ص. 370

تونس، فقد اجتمع مجلس الوزراء، و في نهايته أعلن وزير الإعلام أمام الصحافة قائلا : «ربّما تحوّل هذا المؤتمر للسلام وبطريقة مأساويّة إلى اجتماع نذير بالحرب»[92].

كان أوّل ما فعله الحبيب بورقيبة، حسب ما يروي ماركيث، عندما علم بالخبر هو توجّهه إلى بيت السفير الفرنسيّ وتعبيره له عن غضبه واحتجاجه مهدّدا بأن ذلك الأمر سوف يقلب العلاقة مع فرنسا رأسا على عقب، وأنّ كلّ شمال إفريقيا يمكن أن يدخل في حرب ضدّ فرنسا[93]. يؤكّد ماركيث من ناحية أخرى أن الحبيب بورقيبة كان رجل العالم العربيّ المرموق، إلى جانب عبد الناصر، كما أنّه كان الرجل الذي تثق فيه فرنسا. قال في هذا الصدد :

"وثقت فرنسا في مهارة الحبيب بورقيبة الرجل الأرفع مكانة في العالم العربي، دون الانتقاص من ناصر، لأنّه كان قد تحقّق من خلاله الحلّ الفعليّ للمشكلة التونسيّة الخطيرة منذ سنتين."[94].

أما بخصوص ردّة فعل الشارع العربيّ أو قل المغربيّ، فقد ذكر الكاتب أن الشارع التونسيّ كان الأشدّ عنفا. وذلك أنّ عدد الضحايا من الأوروبيين كان مرتفعا جدّا : ستة وعشرون قتيلا. وأبرز ماركيث من خلال تحليله هذا روح التضامن بين شعوب المنطقة، إذ رغم أنّ الموقوفين كانوا جزائريّين وأنّ العالم العربيّ كان في عيد (دون أن يحدّد اسمه) وأنّ الساعة كانت التاسعة ليلا، فإنّ الشارع التونسيّ :

«ما إن علم بخبر القبض على القادة الثوريّين حتّى توقّفت الموسيقى وبدأت المظاهرات الحاشدة. ستّة وعشرون قتيلا من الأوروبيين سقطوا في الساعات الأولى.» [95].

أمّا في المغرب، فقد تراوحت بين الإضراب العامّ وتحطيم محلات الفرنسيين. وضّح مركيث الأمر قائلا :

"انتفض الشعب المغربيّ ضدّ الأوروبيّين. في صباح الثلاثاء، أعلن الاتّحاد المغربيّ للعمل الإضراب العام. لقد عجزت الشرطة على فرض النظام قبالة

92) من أوروبا وأمريكا، ص. 369 ترجمة المؤلف
93) من أوروبا وأمريكا، ص. 370
94) من أوروبا وأمريكا، ص. 367. ترجمة المؤلف
95) من أوروبا وأمريكا، ص. 369 ترجمة المؤلف

السفارة الفرنسيّة التي كانت تواجه الجموع التي حطّمت الواجهات الزجاجيّة لكلّ المحلات الفرنسيّة في الرباط."[96]

ألحّ مركيث على أن المواجهات لم تكن فقط ضدّ الفرنسيين، بل ضدّ الأوربيّين إجمالا، الشيء الذي يعني أن هؤلاء كانوا معتبرين في العالم العربيّ - كما هو الشأن في أمريكا اللاتينيّة – غزاة غير مرغوب فيهم.

3. 2. حرب السويس

تناول مركيث حرب السويس في مقال بعنوان "على بعد خمس دقائق من الحرب الثالثة" صدر في شهر ديسمبر سنة 1956، امتزج فيه التحقيق الصحفيّ بالأسلوب الأدبيّ. على غرار روايته "أوراق الخريف" التي روى فيها عمليّة دفن طبيب من خلال ثلاث وجهات نظر مختلفة : وجهة نظر الطفل، ووجهة نظر الأم، ووجهة نظر الجدّ. حاول أيضا تتبّع تطوّر أحداث هذه الحرب من خلال خمس زوايا مختلفة ممثلة في خمسة رؤساء : رئيس الولايات المتّحدة إيزنهاور، ورئيس وزراء انكلترا أنطوني إيدان، رئيس وزراء فرنسا جي مولي، ماريشال روسيا بلقانين والجنرال عبد الناصر رئيس مصر. لقد تجاوز في مقاله هذا مجرّد سرد الأحداث لينفذ إلى العالم النفسيّ لهؤلاء الأبطال كما تفعل الرواية السيكولوجيّة. قال مركيث :

"ليلة الخامس من نوفمبر (1956) لم تفصلنا سوى خمس دقائق عن الحرب العالميّة. من بين الرجال الخمسة الذين غامروا بأسى بمستقبل الإنسانيّة، كما لو أنّنا في لعبة بوكير، لم ينم إلا واحد منهم فقط ساعاته الثماني كاملة : الرئيس إيزنهاور. الأربعة الباقون [...] قضّوا ليلتهم ساهرين ومتعلّقين بالهاتف."[97]

فالرئيس الأمريكي ظهر، على الأقلّ في البداية، غير مكترث بما يجري. وهو ما يفسّر نومه ثماني ساعات كاملة. أما الوزير الأوّل البريطانيّ، فبدا حائرا؛ ولولا الدعم الفرنسي ما دخل الحرب؛ وذلك بسبب معارضة الرأي العام الشديدة له التي لم تتجلّ فقط :

«من خلال أطنان الرسائل التي وصلت إلى الجرائد، بل من خلال المظاهرات الحاشدة التي قادها ترافلغار سكير»[98]

96) من أوروبا وأمريكا، ص. 370 ترجمة المؤلف
97) من أوروبا وأمريكا، ص. 372 ترجمة المؤلف
98) من أوروبا وأمريكا، ص. 373 ترجمة المؤلف

أمّا الوزير الفرنسي، في المقابل، فقد بدا متفائلا لأنّه ضمن موافقة الأغلبيّة في البرلمان. ولذلك صرّح، حسب ما أورده مركيث، بأنّه :

«يجب أن نجعل الجنرال ناصرا يدفع غاليا تجرّؤه على طرد الشركة من القنال» [99]

لكنّ الذي عاش فعلا حالة سيّئة جدّا فهو الرئيس عبد الناصر الذي كان ينام قليلا، ويتألّم وحيدا، الشيء الذي جعله أخيرا يتّخذ القرار الصبيانيّ حسب رأي ماركيث المتمثّل في «إغراق عدّة سفن ليحاصر القنال»[100].

إنّ موقف مركيث من هذه الحرب بدا جليّا من خلال تحليلاته وتعليقاته على الحدث والمتمثّل في الرفض والإدانة. يكشف ذلك استعماله المتكرّر لعبارة "مغامرة السويس" كقوله :

«كان على السيد أونطوني إيدانأن أن يشعر بأنه وحيد في المغامرة. في مغامرة سيئة الحظ » [101]، وأيضا «علقت الحكومة الفرنسية الاجتماع عندما تأكدت بأنها بقيت وحيدة في المغامرة»[102].

وكذلك تأكيده على خطورة تلك الحرب التي كان يمكن أن تتسبّب في حرب عالميّة ثالثة. ولعلّ عنوان المقال يدلّل على ذلك : "على بعد خمس دقائق من الحرب الثالثة". كما اعتبر الكاتب هذه الحرب كارثة عندما علّق على مذكّرة الاتّحاد السوفيتي المهدّدة باستعمال القوّة ضدّ دول الحلف[103]. وأيضا يبرز إدانته لها برفضه للحجّة التي قدّمها الوزير البريطانيّ لدخول الحرب. قال :

«هذه ليست حربا - أعلن الوزير الأول-. إنّها مجرّد عمليّة بوليسيّة لضمان حرّيّة التنقّل في القنال». غير أن هذه ليست سوى طريقة خاصّة بالبريطانيّين في تسمية الأشياء[104].

كما اتّهم مركيث الحكومة البريطانيّة بالاعتداء على مصر من أجل أن تجد الأمم المتحدة عملا تعمله هناك، متبنّيا رأي أحد أبرز السياسيين البريطانيّين، بيفان، الذي أوضح بأنّ ذلك شبيه بالقول

---

99) من أوروبا وأمريكا، ص. 375 ترجمة المؤلف
100) من أوروبا وأمريكا، ص. 374 ترجمة المؤلف
101) من أوروبا وأمريكا، ص. 373 ترجمة المؤلف
102) من أوروبا وأمريكا، ص. 377 ترجمة المؤلف
103) من أوروبا وأمريكا، ص. 377
104) من أوروبا وأمريكا، ص. 377 ترجمة المؤلف

«أنّ اللصوص تعتدي على الأقفال لتجد الشرطة ما تفعله» [105]

3. 3. حرب لبنان

3. 3. 1. إسرائيل والتعليمات النازية

حرب لبنان المقصودة هنا هي الحرب التي شنّتها إسرائيل على لبنان ليلة الخامس من جوان سنة 1981 بجيشها الذي قال عنه مركيث بأنّه «مختص في علم الهدم والإبادة»[106]. تندرج هذه الحرب، حسب ماركيث، في نطاق السياسة الإسرائيليّة القائمة على التعليمات النازيّة لوزيرها الأوّل السابق مينيحين بيغين. فقد ذكر الكاتب تعليمتين نازيّتين اعتمد عليها الإسرائيليّون في حربهم ضدّ الفلسطينيّين، وهما "الفضاء الحيوي" و"الحلّ النهائي للمعضلة اليهودية". فهتلر، تطبيقا للتعليمة الأولى، عمل على توسيع إمبراطوريّته ما أمكنه ذلك؛ وأمّا التعليمة الثانية، فقد دفعته إلى أن يبيد الملايين من اليهود[107]. أكّد مركيث أن مينيحين بيغين طبّق حرفيّا هاتين التعليمتين، إذ عمل على :

«توسيع الفضاء الحيويّ للدولة الإسرائيلية والحلّ النهائيّ للمعضلة الفلسطينيّة» [108]

يرى بيغين، حسب ماركيث، أنّ مشروعه النازيّ الإستراتيجيّ هذا يبدأ مع اتّفاق السلام الذي أمضاه سنة 1977 مع الرئيس المصري السابق أنور السادات. ويسمّي الكاتب هذا الاتّفاق بـ"اتّفاق السلام المنفرد في كامب ديفيد"، وعبارة "المنفرد" تشير بلا شك إلى عدم مشاركة بقيّة الدول العربيّة فيه. كما يذكر جائزة نوبل للسلام التي حصل عليها الرئيسان المصريّ والإسرائيليّ. غير أن النتائج كانت سلبيّة جدّا بالنسبة للسادات لأنّها «كلّفته [...] الرفض الفوريّ للأمّة العربيّة، ثم حياته بعد ذلك»[109]. كان موت السادات ، حسب ما يرى مركيث، مصدر قلق للبعض ورضاء للبعض الآخر. ففي أحد المؤتمرات العالميّة أشيع بأنّ ممثّلي الولايات المتّحدة «سيطلبون دقيقة صمت ترحّما على روح السادات» [110]، ممّا جعل ممثّل الجزائر يسارع بالتهديد بالانسحاب من المؤتمر.

---

105) من أوروبا وأمريكا، ص. 383

106) غابريال غارثيا ماركيثإ، ملاحظات صحفية، ص. 383

107) غابريال غارثيا ماركيثإ، ملاحظات صحفية، ص. 383.

108) ملاحظات صحفية، ص. 383 ترجمة المؤلف

109) ملاحظات صحفية، ص. 383 ترجمة المؤلف

110) ملاحظات صحفية، ص. 216 ترجمة المؤلف

3 .3. 2. ماركيث يفند الأسباب المعلنة للحرب

يقول مركيث بأن الإسرائيليّين يقدّمون سببين رئيسيّين لهذه الحرب : السبب الأوّل هو اغتيال السفير الإسرائيليّ في لندن الذي تنسبه إلى مقاومي منظّمة التحرير الفلسطينيّة، والسبب الثاني هو قصف اللاجئين الفلسطينيّين للجليل انطلاقا من لبنان. لكنّ مركيث يكذب هذه التبريرات بحجج دامغة لأنّه على علم بالمشروع الإستراتيجيّ البيغيني. أمّا بخصوص السبب الأوّل، فإنّ مركيث يعتمد تصريحا لمسؤول بريطانيّ (سكوتلاند يارد) برّأ فيه منظّمة التحرير الفلسطينيّة بقوله :

«إنّ الفاعلين الحقيقيّين كانوا أعضاء في المنظّمة المنشقّة لأبي نضال الذين بلغ بهم الأمر في الأشهر الماضية إلى اغتيال عدّة قادة من منظّمة التحرير الفلسطينية»[111].

أما بخصوص السبب الثاني، فقد أكّد مركيث بأنّ الفلسطينيّين لم يقصفوا الجليل إلا مرّة أو مرّتين وكانت الخسائر ضحيّة واحدة، كما أنّه كان : «ردا على القصف الإسرائيلي لمخيمات اللاجئين الفلسطينيين الذي تسبب في قتل عدّة مئات من المدنيّين»[112]. إنّها حرب شديدة القسوة، لأنّها كما وصفها مركيث «حرب بلا قلب» [113]. ولذلك مثّلت خسائرها كارثة، إذ قتل الإسرائيليّون في الأسبوعين الأوّلين فقط «30.000 فلسطينيّ ولبنانيّ تقريبا، وحوّلوا نصف مدينة إلى ركام»[114]. أما الخسائر الإسرائيليّة، فلم تتجاوز الثلاثمائة ضحيّة.

3 . 3. 3. الغرب والكيل بمكيالين

قارن مركيث موقف الغرب من الاجتياح الإسرائيلي للبنان سنة 1981 بموقفه من أحداث أخرى وقعت في نفس المدّة، ليرى كيف أنّه محكوم بقانون الكيل بمكيالين. من بين تلك الأحداث المتزامنة مع الاجتياح الإسرائيليّ للبنان الانقلاب العسكري في بولونيا الذي أحدث هزة اجتماعية قوية في أوروبا[115]. ومن بين التحرّكات الشعبيّة التوقيع على رسالة على شرف بطولة الشعب البولونيّ من طرف أبرز مثقّفيّ فرنسا وفنّانيها، وقد وقّعها ماركيث أيضا، لأنّه كان موجودا

111) ملاحظات صحفية، ص. 384 ترجمة المؤلف
112) ملاحظات صحفية، ص. 384 ترجمة المؤلف
113) ملاحظات صحفية، ص. 384
114) ملاحظات صحفية، ص. 358 ترجمة المؤلف
115) ملاحظات صحفية، ص. 384

هناك في تلك الفترة[116]. وتعليقا على حدث آخر، وهو دخول الجيش الأرجنتينيّ إلى جزر المالفيناس، ذكر مركيث كيف أنّ مجلس الأمن تحرّك دون أن ينتظر 48 ساعة لكي يرغم تلك الجيوش على الانسحاب. كما أنّ المجموعة الاقتصاديّة الأوروبيّة «لم تفكّر كثيرا كي تفرض عقوبات تجاريّة على الأرجنتين»[117].

في مقابل ذلك، أكّد مركيث أنّه لم يصدر أيّ ردّ فعل من القوى الحيّة والمؤسّسات الأوروبيّة والغربيّة، بل حدث :

«صمت عام تقريبا حتّى بين أبرز مساندي بولونيا، رغم أنّه لا أعداد الموتى ولا حجم الدمار يسمح بأيّ إمكانية للمقارنة بين مأساة البلدين، لبنان وبولونيا» [118].

لم تأمر أي من المؤسسات المذكورة الجيش الإسرائيلي بالانسحاب، الشيء الذي جعل ماركيث يعتبر الحادثة درسا مثيرا للقلق[119].

من ناحية أخرى حاول مركيث التعرّف على القوى التي كان يمكن أن تحول دون وقوع ذلك الاجتياح، فوجدها ثلاثا : حكومة الرئيس ريغن التي كان باستطاعتها إيقافه، لكنّها كانت «المتواطئ الخدوم للعصابة الصهيونيّة»، الاتّحاد السوفييتي الذي يعتبر صديق العرب أظهر «حذرا غير مفهوم تقريبا». والعالم العربي الذي كان يعاني من الانقسام لمع بخموله وصمته[120].

خـــاتـمـة

إنّ العلاقة بين غبريال غرثيا مركيث والعالم العربي علاقة أخذ وعطاء. فحضور العربيّ المكثّف نسبيّا سواء في أعماله الأدبيّة أو مقالاته الصحفيّة إنّما يعود إلى فضل العالم العربي وثقافته عليه. إن كان كتاب ألف ليلة وليلة قد ساعده -كما اعترف هو- في كتاباته الأدبية و قاده، إلى جانب تأثيرات أخرى، إلى نحت أسلوبه الخاصّ المعروف بـ"الواقعيّة السحرية"، فإنّ الجزائريّين هدوه إلى فنّ التمرّد والثورة في مدرسة التهميش والحرمان والإقصاء الباريسية. معهم عاش تجربة السجن الذي اعترف بأنّه كان يعتبره عارا حقيقيّا قبل ذلك كما هو الشأن بالنسبة لبقيّة الأمريكيّين اللاتينيّين أيضا.

---

116) ملاحظات صحفية، ص. 385
117) ملاحظات صحفية، ص. 385 ترجمة المؤلف
118) ملاحظات صحفية، ص. 385 ترجمة المؤلف
119) . ملاحظات صحفية، ص. 385 ترجمة المؤلف
120) ملاحظات صحفية، ص. 385

إن المكانة المرموقة التي يتمتّع بها مركيث في العالم جعلت كلّ أعماله تقريبا تترجم إلى مختلف لغات الدنيا. وكما حملت للناس العديد من الصور والأفكار عن القارّة الأمريكيّة، فإنّها بلا ريب قدّمت لهم صورة العربيّ المتفاني في عمله وصاحب القيم الرفيعة من وفاء ونبل وحبّ للناس مثل السوري موويساس. لقد أثّر أسلوبه في العديد من الكتّاب المعاصرين، ولم يسلم العالم العربي من هذا التأثير طبعا، حتّى ذهب أحدهم إلى اعتباره محرّرا للمبدع العربيّ بأسلوبه الجديد في الكتابة، فقد علّمه طريق التجديد والحداثة، وقدّم له عالما سحريّا شبيها بعالم ألف ليلة وليلة[121]. كما أعتبر ثاني أكثر الكتّاب العالميّين تأثيرا في القصّاصين العرب.

وأخيرا تجدر الإشارة إلى أن البحث في موضوع الحضور العربيّ في آداب أمريكا اللاتينيّة، على صعوبة سلك هذا الطريق، يساهم في كسر هواجس خوف الشعوب بعضها من بعض، باعتبار أنّ كلّ مجهول مرهوب، و يمدّ دون شكّ قنوات الحوار والتعارف لمصلحة السلم والتعاون بين الحضارات والأمم.

عمر العويني

المراجـــع

المصادر

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel : El otoño del patriarca. 1ª ed. Barcelona, Plaza & Janes Editores, 1975, (5ª ed. 1999).

___ : Cien años de soledad. 1ª ed. Madrid, Editorial Espasa Calpe, 1982, (13ª ed. 1994), [p.448]

___ : La mala hora. 1ª ed. [s. f.], [s. l]. 5ª ed. Barcelona, Editorial Bruguera, 1983, [p. 217].

__ : El coronel no tiene quien le escriba. 1ª ed. Madrid, Mondadori, 1987. (7ª ed. 1991), [p. 86].

___ : Crónica de una muerte anunciada. 1ª ed. Madrid, Mondadori, 1987, (13ª ed. 1990) [p. 118].

___ : De Europa y América Obra periodística 3 1955-1960. 1ª ed. Barcelona, Mondadori. 1992. [p. 741]

___ : Notas de prensa Obra periodística 5 1961-1984. 1ª ed. Barcelona Mondadori. 1999, [p. 633].

___ : Vivir para contarla. 1ª ed. Barcelona, Mondadori, octubre de 2002, (2ª ed. Octubre de 2002), [p. 579].

___ : Memoria de mis putas tristes. 1ª ed. 2004, Barcelona, Mondadori, [p. 109].

---

121 ذهبية خميس المهيري، الحوار الثقافي العربي الإيبروأمريكي، ص. 123.

المؤلفات النقدية

ALESCO Organización Árabe para la Educación, la Cultura y las Ciencias : .Diálogo intercultural árabo-iberoamericano . Aportaciones recíprocas y confluencias culturales.Actas del Encuentro por el Diálogo Internacional Arabo- Iberoamericano. Comité científico : Dr. Ridha Tlili. Traducción al español : Dr. Mohamed Néjib ben Jemia y Dr. Tawfik Limam, 1ª ed. Túnez, 10-12 de diciembre de 2002. [p.395]

G. EARLE Peter : Gabriel García Márquez, 1ª ed. 1981, Madrid, Taurus Ediciones, (2ª ed. 1982). [p. 148]

MACÍAS Sergio : Presencia árabe en la literatura latinoamericana. 1ª ed. 1995, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, Zona Azul.

OLGUÍN TENORIO Myriem y PEÑA GONZÁLEZ Patricia : La inmigración árabe en Chile. 1ª ed. 1990, Chile, Instituto Chileno-Árabe.

وثائق الكترونية

AZCÁRATE, GRACIELA : «Historia de familia », <http : //www.rootsweb.com/~domwgw/arabesamerica.htm>

DE WIKIPEDIA, «Guerra de Suez» l<*es.wikipedia.org/wiki/Guerra_de_Suez*>

El Sitio del Patrimonio Cultural Chileno : «Árabes en Patronato», marzo de 2005, <http : //www.nuestro.cl/notas/rescate/patronato1.htm>

RADA SAKIA HASSAN : «Los musulmanes de Colombia», 04/02/2005 l <http : //www.webislam.com/numeros/2005/277/noticias/musulmanes_ _colombia.htm>

SIN Autor : «Inmigración sirio-libanesa en Colombia», < http : //colombiarabe.online.fr/>

URBINA NICASIO : «Las mil y una noches y Cien años de soledad : falsas presencias e influencias definitivas», marzo 1992*www.artsci.uc.edu/collegemain/faculty_staff/profile_details.aspx?ePID =MTEyMzg4*